Gilles PLANTE
Ph.D., avocat et magistrat à la retraite.

(2013)

Bataille navale et droite règle vraie

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: http://classiques.uqac.ca/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Gilles PLANTE

BATAILLE NAVALE ET DROITE RÈGLE VRAIE.

Centre d'Études en humanités classiques.
Québec : La Société scientifique parallèle inc., 2013, 171 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 3 mars 2013 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : gilleplante@cgocable.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les citations : Times New Roman, 12 points.
Pour le texte grec: Helvetica, 13 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 8 septembre 2013 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.

Gilles Plante
Ph.D., avocat et magistrat à la retraite.

BATAILLE NAVALE
ET DROITE RÈGLE VRAIE.

Centre d'Études en humanités classiques.
Québec : La Société scientifique parallèle inc., 2013

[2]

La photographie placée en page couverture est celle de l'amiral Isoroku Yamamoto.

La vidéo situé après l'avant-propos est faite d'extraits du film documentaire *La guerre Mode d'emploi — 5 Engagement naval* produit par Nugus/Martin Production, en association avec FremantleMedia et Military Channel, © MMIV Nugus/Martin Production LTD. URL.

Éditeur : Société scientifique parallèle Inc.
4010 rue Cormier
Notre-Dame-du-Mont-Carmel
Québec

ISBN: 978-2-921344-33-3

Dépôt légal
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
3e trimestre 2013

© Gilles Plante, 31 juillet 2013
350, De la terrasse
Saint-Étienne-des-Grès, Québec
Canada G0X 2P0

[3]

Table des matières

Quatrième de couverture
Avant-propos [5]

Six minutes (vidéo) [7]
Chapitre I. Rose des modes [9]
Chapitre II. Au point de départ [13]
Chapitre III. Premiers intelligibles [25]
Chapitre IV. À un moment donne... À un autre moment [43]
Chapitre V. Questions de vocabulaire [53]
Chapitre VI. Sujets connexes [65]
Chapitre VII. Prendre une résolution [79]
Chapitre VIII. Bataille navale [91]
Chapitre IX. Bataille de Midway [103]
Chapitre X. Une hirondelle ne fait pas le printemps [119]
Chapitre XI. Au point d'arrivée [149]

Annexe: Sophisme au prétoire [155]

[4]

Bataille navale et droite règle vraie

QUATRIÈME DE COUVERTURE

« *L'homme n'est point né pour résoudre les problèmes du monde, mais pour chercher où le problème commence, afin de se tenir dans les limites de l'intelligibilité.* » (Johann Wolfgang von Goethe)

Retour à la table des matières

Le domaine des *humanités* se caractérise de curieuse façon par rapport aux autres domaines. Chez ces derniers, on prétend que les solutions viennent finalement à bout des problèmes.

Ainsi, *Karl Marx* écrivit : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer». Il est décédé sans avoir vu ce qui est arrivé à ceux qui l'ont cru.

L'ambition de *Johann Wolfgang von Goethe* était plus modeste, comme en témoigne la phrase citée plus haut. Dans le domaine des *humanités*, ce sont les problèmes qui viennent à bout des solutions offertes de temps à autre.

Dans cette étude, on soulève l'interrogation suivante : faut-il suivre la recommandation de *Démocrite* : «Mieux vaut réfléchir avant d'agir que regretter après avoir agi. », ou celle de *Mathurin Régnier* : « Qui choisit prend pire. » ?

À propos de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas.», Aristote a écrit : « Il faut alors nécessairement

que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. »

En est-il de même pour l'alternative : « Demain, j'agirai comme ceci ou comme cela. » ? Si oui, comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* en matière éthique ?

[5]

Bataille navale et droite règle vraie

AVANT-PROPOS

« L’homme n’est point né pour résoudre les problèmes du monde, mais pour chercher où le problème commence, afin de se tenir dans les limites de l’intelligibilité. » (Johann Wolfgang von Gœthe)

Retour à la table des matières

Cher lecteur,

Le domaine des *humanités* se caractérise de curieuse façon par rapport aux autres domaines. Chez ces derniers, on prétend que les solutions viennent finalement à bout des problèmes.

Ainsi, *Karl Marx* écrivit : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer ». Il est décédé sans avoir vu ce qui est arrivé à ceux qui l’ont cru.

L’ambition de *Johann Wolfgang von Gœthe* était plus modeste, comme en témoigne la phrase que j’ai citée en exergue à cet avant-propos. Dans le domaine des *humanités*, ce sont les problèmes qui viennent à bout des solutions offertes de temps à autre.

Dans cette étude, je soulève l'interrogation suivante : faut-il suivre la recommandation de *Démocrite* : « Mieux vaut réfléchir avant d'agir que regretter après avoir agi.», ou celle de *Mathurin Régnier* : « Qui choisit prend pire. » ?

À propos de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas.», Aristote a écrit : « Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. »

En est-il de même pour l'alternative : « Demain, j'agirai comme ceci ou comme cela. » ? Si oui, comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] en matière éthique ?

Dans cette étude, où j'ai exploré cette problématique, je me suis rendu compte, à l'exercice, qu'elle était fort complexe, bien que fort intéressante. Suis-je parvenu à la résoudre ?

[6]

Je juge m'être au moins conformé à l'enseignement de *Johann Wolfgang von Gœthe*. Si «l'homme n'est point né pour résoudre les problèmes du monde», qui suis-je pour prétendre le contraire ? Néanmoins, j'ai fait l'effort de «chercher où le problème commence», et de me «tenir dans les limites de l'intelligibilité ».

Ai-je réussi ? Évidemment, lecteur, il t'appartient d'en juger !

Gilles Plante

Saint-Étienne-des-Grès, 31 juillet 2013

[7]

Bataille navale et droite règle vraie

SIX MINUTES

Retour à la table des matières

En six minutes, cet extrait du film La guerre Mode d'emploi — *5 Engagement naval* [1] (49,26 minutes) expose les notions centrales qui nous découvrent la quiddité d'une *droite règle vraie* pour l'art militaire, précisément pour la stratégie de l'engagement naval.

1 Extraits (six minutes) du film *La guerre Mode d'emploi — 5 Engagement naval* (49,26 minutes), Nugus/Martin Production, en association avec FremantleMedia et Military Channel, © MMIV Nugus/Martin Production, URL.

Mode d’emploi

Pour lire le fichier, placez le curseur sur l’image, puis utilisez le menu.

[8]

[9]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre I

ROSE DES MODES

Retour à la table des matières

De même que la *Rose des vents* définit les quatre points cardinaux et leurs collatéraux, de même il existe une *Rose des modes*, dirons-nous, qui définit les prédicats modaux et leurs dicta collatéraux. [2]

C'est aux lignes 22a 8 à 23a 25 de son traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* [en grec, Περι ερμηειας] qu'Aristote les expose.

À la ligne 22a 8, il écrit :

---

2 Les textes grecs sont pris du site : http://www.remacle.org, créé par Philippe Remacle, décédé le 11 mars 2011, dont l'œuvre est poursuivie par Anne-Sophie et Jean-François Remacle. Les textes latins sont pris du site [URL] créé par le professeur Enrique Alarcón, et soutenu par l'université de Navarre. Les traductions françaises sont prises du site [URL], créé par le professeur Arnaud Dumouch. Ces sites sont tous répertoriés au site [URL] créé par Guy-François Delaporte. Certains autres sites sont parfois utilisés, et cités. Nous employons aussi le *Dictionnaire grec-français* de Émile Pessonneaux, Paris, 1953, Librairie classique Eugène Belin ; et le *Dictionnaire illustré latin-français* de Félix Gaffiot, Paris, 1934, Librairie Hachette. URL.

« Καὶ καθόλου δέ, ὥσπερ εἴρηται, τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι δεῖ τιθέναι ὡς τὰ ὑποκείμενα, κατάφασιν δὲ καὶ ἀπόφασιν ταῦτα ποιοῦντα πρὸς τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι συνάπτειν. Καὶ ταύτας οἴεσθαι χρὴ εἶναι τὰς ἀντικειμένας φάσεις, δυνατόν—οὐ δυνατόν, ἐνδεχόμενον—οὐκ ἐνδεχόμενον, ἀδύνατον— οὐκ ἀδύνατον, ἀναγκαῖον—οὐκ ἀναγκαῖον, ἀληθές—οὐκ ἀληθές. » [3]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « D'une façon générale, comme nous l'avons dit, les expressions *que cela soit* et *que cela ne soit pas* doivent être posées comme matière du discours ; quant aux modalités en question qui font l'affirmation et la négation, on doit les joindre à *que cela soit* et *que cela ne soit pas*. Nous devons considérer les couples suivants comme des propositions opposées [comme contradictoires] :

Il est possible. — Il n'est pas possible.

Il est contingent. — Il n'est pas contingent.

Il est impossible. — Il n'est pas impossible.

Il est nécessaire. — Il n'est pas nécessaire.

Il est vrai. — Il n'est pas vrai. » [4]

Les expressions comme *que cela soit* et *que cela ne soit pas*, constituant « la matière du discours », dit Aristote, sont désormais nommées *dictum*. Et les expressions telles que *Il est possible.*, et les autres semblables, sont désormais nommées *mode*. Par exemple : *Il est contingent que cela soit*.

---

3 Url.

4 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

Un dictum est collatéral à un prédicat modal de telle manière qu'il est sujet du mode. Ainsi, *Il est contingent que cela soit*. peut aussi se dire : « *Que cela soit » est contingent*.

Comme nous le verrons, Aristote distingue deux sortes de contingents : le contingent déterminé, ἐ πὶ τὸ πολὺ , et le contingent indéterminé, τὸ ὁ ριστον.

[10]

À la ligne 32b 18 du traité intitulé *Premiers analytiques* (en grec, Αναλῃ τὶ κων προτέ ρων) : Aristote écrit :

> « Ἐ πιστή μη δὲ καὶ συλλογισμὸ ς ἀ ποδεικτικὸ ς τῶν μὲ ν ἀ ορί στων οὐ κ ἔ στι διὰ τὸ ἄ τακτον εἶ ναι τὸ μέ σον, ἔ στι, καὶ σχεδὸ ν οἱ λό γοι καὶ αἱ σκέ ψεις γί νονται περὶ τῶν οὕ τως ἐ νδεχομέ νων· ἐ κεί νων δ΄ ἐ γχωρεῖ μὲ ν γενέ σθαι συλλογισμό ν, οὐ μὴ ν εἴ ωθέ γε ζητεῖ σθαι. » [5]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Il n'y a pas de science ni de syllogisme démonstratif des choses indéterminées, en raison de l'instabilité du moyen terme, mais seulement des choses naturelles, et on peut dire que les discussions et les enquêtes ont seulement pour objets les choses qui sont contingentes en ce dernier sens. Il peut bien y avoir syllogisme dans le premier cas, mais de toute façon on n'a pas coutume d'en faire l'objet de nos recherches. » [6]

Donc, il peut y avoir science et syllogisme démonstratif [Ἐ πιστή μη καὶ συλλογισμὸ ς ἀ ποδεικτικὸ ς] pour le contingent déterminé, ἐ πὶ τὸ πολὺ , ce qui est souvent le cas à propos des êtres naturels [τῶν πεφυκό των]. Cependant, pour les « choses indéterminées » [τῶν μὲ ν ἀ ορί στων], i.e. « les choses qui sont contingentes » [περὶ τῶν οὕ τως ἐ νδεχομέ νων] au sens du contingent indéterminé,

---

5 URL.

6 Aristote, *Organon*, III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1971, Librairie philosophique J. Vrin.

τὸ ἀόριστον, « il n'y a pas de science ni de syllogisme démonstratif ».

Pour ces dernières, « les choses qui sont contingentes » [περὶ τῶν οὕτως ἐνδεχομένων] au sens du contingent indéterminé, τὸ ἀόριστον, il peut, toutefois, y avoir « discussions et enquêtes » [οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις]. « Dans le premier cas », celui des « discussions » [οἱ λόγοι], « il peut bien y avoir syllogisme » [ἐκείνων δ' ἐγχωρεῖ μὲν γενέσθαι συλλογισμόν], mais pas pour les « enquêtes » [αἱ σκέψεις] ; le mot « σκέψεις » prend, entre autres acceptions, celle de « délibération ».

Évidemment, dans le cas où « il peut bien y avoir syllogisme », ce dernier ne sera pas « démonstratif » [ἀποδεικτικὸς] ; mais, il n'en demeure pas moins qu'il ne devra pas être sophistique, comme nous le verrons dans l'annexe intitulée *Sophisme au prétoire*.

Bien que, dans cette étude, notre sujet précis soit le contingent, ces considérations sur le syllogisme servent à bien camper l'éthique.

[11]

En éthique, il est une partie qui peut et qui doit être traitée avec science et syllogisme démonstratif [Ἐπιστήμη καὶ συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς] : par exemple, l'existence et la quiddité de la puissance rectrice, l'intellect, d'une part, et de la puissance motrice, la volonté, d'autre part, sont des êtres naturels [τῶν πεφυκότων] soumis au contingent déterminé, ἐπὶ τὸ πολύ. Cependant, il est une partie, celle des « discussions et enquêtes » [οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις], qui ne traitent pas les données avec science et syllogisme démonstratif : c'est la partie constituée par les préceptes.

Qu'en est-il de la limite, de la ligne de partage, s'il en est une, où le contingent déterminé, ἐπὶ τὸ πολύ, et le contingent indéterminé, τὸ ἀόριστον, entrent en contact ?

C'est à une telle limite que naissent les questions relatives à une *loi naturelle* ou à un *droit naturel*, et les questions relatives au rapport, s'il en est un, entre une *loi positive* ou un *droit positif*, étant entendu que « positivus », en latin, signifie « conventionnel, accidentel », et que « positif » accolé à « loi » ou à « droit » nous vient directement de là, comme l'histoire nous l'enseigne.

Dans cette étude, notre sujet sera plutôt le contingent déterminé ou indéterminé, et particulièrement l'indéterminé.

Le nécessaire se divise en deux espèces : le nécessaire compositif et le nécessaire divisif. Il y a nécessité compositive lorsque, dans une phrase comme : « Il est nécessaire que S soit P. », il est nécessaire que S et P soient en *présence simultanée* l'un de l'autre. Pour l'impossible compositif, il est impossible que S et P soient en *présence simultanée* l'un de l'autre.

Il y a nécessité divisive lorsque S et P sont en présence l'un de l'autre à un moment, et que, au moment qui succède au premier et en est ainsi divisé, S et P le sont encore et ce, nécessairement. Il s'agit alors d'une présence divisée en moments successifs, mais avec nécessité continue telle que : « Il est de nécessité continue que S soit P. »

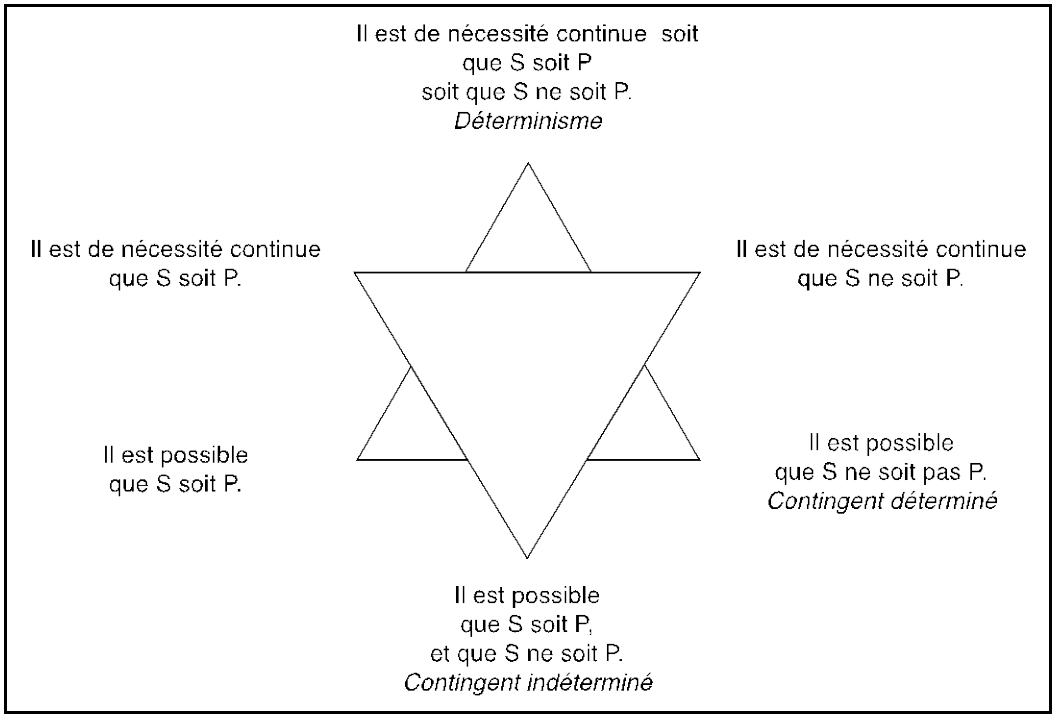
Le contingent déterminé concerne les êtres naturels dont une partie relève du nécessaire continu, et une autre partie, du contingent déterminé. Alors, on dit que, parfois, la nécessité continue leur manque. Dans le cas du contingent indéterminé, ce qui est ainsi contingent n'a aucune partie qui relève du nécessaire continu ; il en manque totalement.

[12]

Dans des phrases comme : « Il est contingent que cela soit. » et « Il est contingent que cela ne soit pas. », et ce, de contingence indéterminé, y a-t-il une place pour *une règle qui supplée le manque de nécessité continue* ?

Dans ce contexte, la *Rose des modes*, se présente comme suit :

Rose des modes



Le contingent indéterminé appartient au trilemme strict des contraires illustré par le triangle du dessus ; *si l'un est vrai, les deux autres sont faux*. Le contingent déterminé, pour sa part, appartient au trilemme large des sous-contraires illustré par le triangle du dessous ; *si l'un est faux, les deux autres sont vrais*.

Nous commencerons *au point de départ* et finirons au *point d'arrivée* en parcourant huit étapes. À chaque étape nous aurons le souci de citer et de mettre en valeur les textes d'Aristote ou de son école de pensée qui étayent notre progression. On verra leur étonnante actualité, notamment à propos de la *bataille de Midway*, là où les notions auxquelles nous nous arrêterons reçoivent une ferme confirmation.

Rejoignons le point de départ !

[13]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre II

AU POINT DE DÉPART

Retour à la table des matières

Commençons avec ce qu'Aristote écrit dans son traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* [en grec, Περι ερμηειας] aux lignes 16b 5-25 [7]. D'abord aux lignes 5-10 :

> « Ῥῆ μα δέ ἐ στι τὸ προσσημαῖ νον χρό νον, οὗ μέ ρος οὐ δὲ ν σημαί νει χωρί ς· ἔ στι δὲ τῶν καθ΄ ἑ τέ ρου λεγομέ νων σημεῖ ον. Λέ γω δ΄ ὅ τι προσσημαί νει χρό νον, οἷ ον ὑ γί εια μὲ ν ὄ νομα, τὸ δ΄ ὑ γιαί νει ῥῆ μα· προσσημαί νει γὰ ρ τὸ νῦ ν ὑ πά ρχειν. Καὶ ἀ εὶ τῶν ὑ παρχό ντων σημεῖό ν ἐ στιν, οἷ ον τῶν κάθ ὑ ποκειμέ νου. »

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Le verbe est ce qui [Ῥῆ μα δέ ἐ στι τὸ] ajoute à sa signification propre celle du temps [τὸ προσσημαῖ νον χρό νον] : aucune de ses parties [οὗ μέ ρος] ne signifie rien prises séparément [οὐ δὲ ν σημαί νει χωρί ς], et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose

---

7 URL.

[ἔστι δὲ τῶν καθ᾽ ἑτέρου λεγομένων σημεῖον]. — Je dis qu'il signifie, en plus de sa signification propre, le temps [Λέγω δ᾽ ὅτι προσσημαίνει χρόνον] : par exemple [οἷον], *santé* est un nom [ὑγίεια μὲν ὄνομα], tandis que *est en bonne santé* est un verbe [τὸ δ᾽ ὑγιαίνει ῥῆμα], car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état [προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν]. — De plus, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose, savoir de choses appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet [Καὶ ἀεὶ τῶν ὑπαρχόντων σημεῖόν ἐστιν οἷον τῶν καθ᾽ ὑποκειμένου]. » [8]

Le verbe ajoute à sa signification [προσσημαῖνον] propre celle du temps [χρόνον], i.e. qu'il « ajoute à sa propre signification l'*existence actuelle* de cet état [προσσημαίνει γὰρ τὸ *νῦν* ὑπάρχειν] », une actualité pour laquelle Aristote emploie le mot grec « νῦν », ce qui prendra de l'importance comme nous le verrons plus loin.

Le verbe « indique [σημεῖον] toujours quelque chose qui est dit [λεγομένων] de quelque autre chose [καθ᾽ ἑτέρου] ». Bref, le verbe, c'est le prédicat, et il est dit, i.e. prédiqué, d'un sujet signifié par un nom. Le nom n'ajoute pas à sa signification propre celle du temps, le temps qui s'écoule : le passé, le présent, le futur, et ses variations, comme le parfait, l'imparfait, le passé antérieur, le futur antérieur.

Poursuivons notre lecture avec les lignes 11-18 :

> « Τὸ δὲ οὐχ ὑγιαίνει καὶ τὸ οὐ κάμνει οὐ ῥῆμα λέγω· προσσημαίνει μὲν γὰρ χρόνον καὶ ἀεὶ κατά τινος ὑπάρχει, τῇ διαφορᾷ δὲ ὄνομα οὐ κεῖται· ἀλλ᾽ ἔστω ἀόριστον ῥῆμα, ὅτι ὁμοίως ἐφ᾽ ὁτουοῦν ὑπάρχει καὶ ὄντος καὶ μὴ ὄντος. Ὁμοίως δὲ καὶ τὸ [14] ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ οὐ ῥῆμα, ἀλλὰ πτῶσις ῥήματος· διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον, τὰ δὲ τὸν πέριξ. »

[8] Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Une expression comme *ne se porte pas bien* [Τὸ δὲ οὐχ ὑγιαίνει] ou *n'est pas malade* [καὶ τὸ οὐ κάμνει] n'est pas un verbe [οὐ ῥῆμα λέγω] : bien qu'elle ajoute à sa signification propre celle du temps [προσσημαίνει μὲν γὰρ χρόνον] et qu'elle appartienne toujours à un sujet [καὶ ἀεὶ κατά τινος ὑπάρχει], cette variété ne possède pas de nom [τῇ διαφορᾷ δὲ ὄνομα οὐ κεῖται]. On peut l'appeler seulement un verbe indéfini [ἀλλ' ἔστω ἀόριστον ῥῆμα], puisqu'elle s'applique indifféremment à n'importe quoi [ὅτι ὁμοίως ἐφ' ὁτουοῦν ὑπάρχει], à l'être et au non-être [καὶ ὄντος καὶ μὴ ὄντος]. — Même remarque pour *il se porta bien* ou *il se portera bien* [Ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ] *;* ce n'est pas là un verbe, mais un 'cas' de verbe [οὐ ῥῆμα, ἀλλὰ πτῶσις ῥήματος]. Il diffère du verbe [διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος] en ce que le verbe ajoute à sa signification le temps présent [ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον], tandis que le cas marque le temps qui entoure le temps présent [τὰ δὲ τὸν πέριξ]. » [9]

Un verbe peut être accompagnée d'une particule de négation : *ne... pas*. Cette particule ne fait pas partie du verbe. Ainsi « n'est pas malade » est un verbe indéfini qui « s'applique indifféremment à n'importe quoi, à l'être et au non-être ». Quant au passé « il se porta bien » et au futur « il se portera bien », ce sont des « cas de verbe » ; avec le problème de la *bataille navale*, le cas de verbe qu'est le futur sera au centre de nos préoccupations.

Aux lignes 19-25, Aristote nous introduit à un point d'une importance capitale pour notre propos :

> « Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν,— ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι. »

9 Aristote, op. cit.

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « En eux-mêmes et par eux-mêmes [Αὐτὰ μὲν οὖν καθ᾽ αὑτὰ] ce qu'on appelle les verbes [λεγόμενα τὰ ῥήματα] sont donc en réalité des noms [ὀνόματά ἐστι], et ils possèdent une signification déterminée [καὶ σημαίνει τι] (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos [ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν]), mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas [ἀλλ᾽ εἰ ἔστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει]. Car *être* ou *ne pas être* [γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι] ne présente pas une signification [οὐ σημεῖόν ἐστι] se rapportant à l'objet [τοῦ πράγματος], pas davantage le terme *étant*, lorsqu'on se contente de les employer seuls [οὐδ᾽ ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς ψιλόν]. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien [αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν], mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition [προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα] qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées [τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι]. » [10]

Pourquoi, « lorsqu'on se contente de les employer seuls », les termes *être*, *ne pas être*, et même *étant* ne sont rien, bien qu'ils « ajoutent, à leur propre sens [προσσημαίνει], une certaine composition [σύνθεσίν] qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées » ? L'explication en est fournit à la ligne 17a 10, là où Aristote écrit :

> « Ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι ἢ πτώσεως· καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἤ τι τοιοῦτο προστεθῇ, οὔπω λόγος ἀποφαντικός. »

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Toute proposition dépend nécessairement d'un verbe ou du cas d'un verbe : et, en effet, la notion de l'*homme*, où l'on ajoute ni *est*, ni *était*, ni *sera*, ni rien de ce genre, ne constitue pas encore une proposition. » [11]

---

10 Aristote, ibidem.

11 Aristote, ibidem.

Cette position est cohérente avec ce que nous avons lu plus haut : « En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos), mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. »

Lorsque la pensée de l'auditeur est fixée, elle ne cherche plus, mais elle est au repos : elle *intellige*. Nous y reviendrons. Pour l'heure, remarquons bien que « la notion de l'*homme*, où l'on ajoute ni *est*, ni *était*, ni *sera*, ni rien de ce genre, ne constitue pas encore une proposition ».

[16]

C'est ainsi que les termes *être*, *ne pas être*, et même *étant*, où l'on ajoute ni *est*, ni *était*, ni *sera*, ni rien de ce genre, i.e. lorsqu'on se contente de les employer seuls, ne sont rien ; il est nécessaire d'ajouter *est*, *était*, *sera*, ou quelque chose de ce genre pour obtenir une proposition. Cependant, lorsqu'on se contente de les employer seuls, ils ajoutent, à leur propre sens [προσσημαί νει], une certaine composition [σύ νθεσί ν] qui est annoncée et attendue, bien qu'il soit impossible de la concevoir indépendamment de ce qui entrera en composition avec eux.

Importe-t-il de bien distinguer *être* et *étant* ? Les noms possèdent une signification conventionnelle, prend soin d'écrire Aristote à la ligne 16a 27 : « Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ´ ὅταν γένηται σύμβολον· » [12] Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Signification conventionnelle, disons-nous, en ce que rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il devient symbole » de ce que nous avons à l'esprit.

Qu'avons-nous à l'esprit lorsque nous employons *être* ou lorsque nous employons *étant ?* En français, le verbe à l'infinitif « remplit les mêmes fonctions que le nom » ; le verbe au participe présent, par dé-

12 URL.

finition, exprime une participation au présent, et « souvent une action qui progresse ». [13]

Le verbe à l'infinitif employé comme prédicat dans « j'aime pêcher », « j'aimais pêcher » ou « j'aimerai pêcher », par exemple, s'intègre au verbe conçu à la manière où « est en bonne santé » est un verbe. Employé comme sujet, il n'ajoute pas à sa signification propre celle du temps, comme c'est le cas de tout nom.

Ces particularités deviennent intéressantes pour distinguer l'une de l'autre : a) *L'être est*. ; b) *L'étant est*. Si, comme nous l'avons lu plus haut,

* « en eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms », et qu'ils « possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos) », mais qu'ils « ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas », d'une part,
* et que « les termes *être*, *ne pas être*, et même *étant*, où l'on ajoute ni *est*, ni *était*, ni *sera*, ni rien de ce genre, i.e. lorsqu'on se contente de les employer seuls, ne sont rien » ; qu'il « est nécessaire d'ajouter *est*, *était*, *sera*, ou quelque chose de ce genre pour obtenir une proposition » ; que, « lorsqu'on se contente de les employer [17] seuls, ils ajoutent, à leur propre sens [προσσημαί νει], une certaine composition [σύ νθεσί ν] qui est annoncée et attendue, bien qu'il soit impossible de la concevoir indépendamment de ce qui entrera en composition avec eux », d'autre part,
* alors comment faut-il entendre les composants et leur composition dans les expressions : a) *L'être est*. ; b) *L'étant est* ?

---

13 Maurice Grévisse, *Le bon usage Grammaire française*, refondue par André Goose, treizième édition, Paris, 1993, Éditions Duculot, numéros 230, 870, 874, 881 et 888.

Pour y parvenir, il convient d'abord de passer par la lecture de ce que Aristote écrit à partir de la ligne 89b 21 du traité intitulé *Derniers analytiques* (en grec, *Αναλῡτἰ κων ὑστέ ρων*) :

> « Τὰ ζητού μενά ἐ στιν ἴ σα τὸ ν ἀ ριθμὸ ν ὅ σαπερ ἐ πιστά μεθα. Ζητοῦ μεν δὲ τέ τταρα, τὸ ὅ τι, τὸ διό τι, εἰ ἔ στι, τί ἐ στιν.Ὅταν μὲ ν γὰ ρ πό τερον τό δε ἢ τό δε ζητῶμεν, εἰ ς ἀ ριθμὸ ν θέ ντες, οἷ ον πό τερον ἐ κλεί πει ὁ ἥ λιος ἢ οὔ , τὸ ὅ τι ζητοῦ μεν. Σημεῖ ον δὲ τού του· εὑ ρό ντες γὰ ρ ὅ τι ἐ κλεί πει πεπαύ μεθα· καὶ ἐὰ ν ἐ ξ ἀ ρχῆ ς εἰ δῶμεν ὅ τι ἐ κλεί πει, οὐ ζητοῦ μεν πό τερον. Ὅταν δὲ εἰ δῶμεν τὸ ὅ τι, τὸ διό τι ζητοῦ μεν, οἷ ον εἰ δό τες ὅ τι ἐ κλεί πει καὶ ὅ τι κινεῖ ται ἡ γῆ , τὸ διό τι ἐ κλεί πει ἢ διό τι κινεῖ ται ζητοῦ μεν. Ταῦ τα μὲ ν οὖ ν οὕ τως, ἕ νια δ᾽ ἄ λλον τρό πον ζητοῦ μεν, οἷ ον εἰ ἔ στιν ἢ μὴ ἔ στι κέ νταυρος ἢ θεό ς· τὸ δ᾽ εἰ ἔ στιν ἢ μὴ ἁ πλῶς λέ γω, ἀ λλ᾽ οὐ κ εἰ λευκὸ ς ἢ μή . Γνό ντες δὲ ὅ τι ἔ στι, τί ἐ στι ζητοῦ μεν, οἷ ον τί οὖ ν ἐ στι θεό ς, ἢ τί ἐ στιν ἄ νθρωπος; Ἃ μὲ ν οὖ ν ζητοῦ μεν καὶ ἃ εὑ ρό ντες ἴ σμεν, ταῦ τα καὶ τοσαῦ τά ἐ στιν. » [14]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Les questions que l'on se pose sont précisément en nombre égal aux choses que nous connaissons. Or, nous nous posons quatre sortes de questions : le fait [τὸ ὅ τι], le pourquoi [τὸ διό τι], si la chose existe [εἰ ἔ στι], et enfin ce qu'elle est [τί ἐ στιν]. Ainsi, quand, embrassant une pluralité de termes [ἀ ριθμὸ ν θέ ντες], nous nous demandons [ζητῶμεν] si la chose est telle ou telle [πό τερον τό δε ἢ τό δε], si, par exemple [οἷ ον], le Soleil subit ou non une éclipse [πό τερον ἐ κλεί πει ὁ ἥ λιος ἢ οὔ], c'est alors le fait que nous recherchons [τὸ ὅ τι ζητοῦ μεν]. La preuve [Σημεῖ ον] en est ici : c'est que, dès que nous avons découvert [εὑ ρό ντες] que le Soleil subit une éclipse [ὅ τι ἐ κλεί πει], nous n'allons pas plus loin [πεπαύ μεθα] ; et si, dès le début [ἐ ξ ἀ ρχῆ ς], nous savions que le Soleil subit une éclipse [εἰ δῶμεν ὅ τι ἐ κλεί πει], nous ne chercherions pas à savoir s'il la subit [οὐ ζητοῦ μεν πό τερον]. Mais, quand nous connaissons le fait

14 URL.

[εἰ δῶμεν τὸ ὅτι], nous cherchons le pourquoi [τὸ διότι ζητοῦμεν] : par exemple, sachant que le Soleil subit une éclipse et que la Terre tremble [εἰ δόντες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ], nous cherchons le pourquoi de l'éclipse ou le pourquoi du tremblement de terre [τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν]. Telles sont donc les questions que nous nous posons quand nous embrassons une pluralité de termes. Mais il y a des cas où nous nous posons la question d'une autre façon : par exemple, s'il est ou non [εἰ ἔστιν ἢ μὴ [18] ἔστι] un Centaure ou un Dieu [κένταυρος ἢ θεός] (Je prends l'expression s'il est ou non au sens absolu [εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἁπλῶς], et non pas comme quand on dit s'il est ou n'est pas blanc [εἰ λευκὸς ἢ μή]). Et quand nous avons connu que la chose est [Γνόντες δὲ ὅτι ἔστι], nous recherchons ce qu'elle est [τί ἐστι ζητοῦμεν] : par exemple, qu'est-ce donc que Dieu [τί οὖν ἐστι θεός], ou qu'est-ce que l'homme [ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος] ? Telles sont donc les sortes de questions que nous nous posons, et c'est dans les réponses à ces questions que consiste notre savoir. » [15]

Lorsque notre attention est sollicitée, et que nous sommes dans une ignorance que nous désirons surmonter, nous nous interrogeons. Le sujet de notre interrogation est une question ; le mot « question » nous vient du verbe latin « quærere » : *chercher*, *rechercher*, *enquêter*, *instruire un sujet d'interrogation*. Les questions que nous pouvons nous poser sont au nombre de quatre : « le fait [τὸ ὅτι], le pourquoi [τὸ διότι], si la chose existe [εἰ ἔστι], et enfin ce qu'elle est [τί ἐστιν] ». Ces quatre questions se répartissent en deux espèces.

L'une se présente lorsque nous recherchons [ζητῶμεν] si le sujet d'interrogation est tel ou tel [πότερον τόδε ἢ τόδε] ; elle se subdivise en une question τὸ ὅτι et une question τὸ διότι. Il y a question τὸ ὅτι « si, par exemple [οἷον], le Soleil subit ou non une éclipse [πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὔ], c'est alors le fait que nous recherchons [τὸ ὅτι ζητοῦμεν] » ; et une question τὸ διότι « quand nous connaissons le fait [εἰ δῶμεν τὸ ὅτι], [et que] nous cherchons le pourquoi [τὸ διότι ζητοῦμεν] : par exemple, sachant que le Soleil subit une éclipse [εἰ δόντες ὅτι ἐκλείπει] (...), nous cherchons le pourquoi de l'éclipse [τὸ διότι ἐκλείπει ζητοῦμεν] (...) ».

---

15 Aristote, *Organon*, IV, Les seconds analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1979, Librairie philosophique J. Vrin.

L'autre espèce se présente dans les « cas où nous nous posons la question d'une autre façon : par exemple, s'il est ou non [εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι] un Centaure ou un Dieu [κένταυρος ἢ θεός] (...) Et quand nous avons connu que la chose est [Γνόντες δὲ ὅτι ἔστι], nous recherchons ce qu'elle est [τί ἐστι ζητοῦμεν] : par exemple, qu'est-ce donc que Dieu [τί οὖν ἐστι θεός], ou qu'est-ce que l'homme [ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος] ? »

Dans cette seconde espèce, on prend « l'expression *s'il est ou non* au sens absolu [εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἁπλῶς], et non pas comme quand on dit *s'il est ou n'est pas blanc* [εἰ λευκὸς ἢ μή]) », parce que cette dernière relève de la première espèce.

[19]

L'explication complète de la différence entre ces deux espèces se lit ainsi : « Quand la recherche porte sur le fait , je parle d'*existence partielle* de la chose, et si elle porte sur l'existence même, je parle d'*existence au sens absolu* [Λέγω δὲ τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους καὶ ἁπλῶς, ἐπὶ μέρους μέν]. Il y a existence partielle, quand, par exemple, je demande : la Lune subit-elle-une éclipse ? ou encore : la Lune s'accroît-elle ? [ἆρ´ ἐκλείπει ἡ σελήνη ἢ αὔξεται] car, dans des questions de ce genre, nous recherchons si une chose est une chose ou n'est pas cette chose [εἰ γάρ ἐστι τὶ ἢ μὴ ἔστι τί , ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν]. Quant à l'existence d'une chose au sens absolu [ἁπλῶς δ´], c'est quand nous demandons, par exemple, si la Lune ou la Nuit existe [εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ] ».

Cette explication complète se trouve à la ligne 89b 37 du traité intitulé *Derniers analytiques* (en grec, *Αναλητί κων ύστέρων*) :

> « Ζητοῦμεν δέ , ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, ἆρ´ ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν· ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἁπλῶς, πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον. Λέγω δὲ τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους καὶ ἁπλῶς, ἐπὶ μέρους μέν, ἆρ´ ἐκλείπει ἡ σελήνη ἢ αὔξεται; εἰ γάρ ἐστι τὶ ἢ μὴ ἔστι τί , ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν· ἁπλῶς δ, εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ

> νύξ. Συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. » [16]

Jean Tricot traduit ce paragraphe ainsi : « Quand, nous cherchons le fait [Ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι] ou quand nous cherchons si une chose est au sens absolu [ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς], nous cherchons en réalité s'il y a de cela un moyen terme ou s'il n'y en a pas [ἆρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν] ; et une fois que nous savons le fait [ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν] ou que la chose est [ἢ εἰ ἔστιν] [autrement dit, quand nous savons qu'elle est soit en partie [ἢ τὸ ἐπὶ μέρους], soit absolument [ἢ τὸ ἁπλῶς], et qu'en outre nous recherchons le pourquoi, ou la nature de la chose [πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι], alors nous recherchons quel est le moyen terme [τό τε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον] (quand la recherche porte sur le fait , je parle d'existence partielle de la chose, et si elle porte sur l'existence même, je parle d'existence au sens absolu [Λέγω δὲ τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους καὶ ἁπλῶς, ἐπὶ μέρους μέν]. Il y a existence partielle, quand, par exemple, je demande : la Lune subit-elle-une éclipse ? ou encore : la Lune s'accroît-elle ? [ἆρ' ἐκλείπει ἡ σελήνη ἢ αὔξεται] car, dans des questions de ce genre, nous recherchons si une chose est une chose ou n'est pas cette chose [εἰ γάρ ἐστι τὶ ἢ μὴ ἔστι τί, ἐν τοῖς τοιούτοις ζητοῦμεν]. Quant à l'existence d'une chose au sens absolu [ἁπλῶς δ'], c'est quand nous demandons, par exemple, si [20] la Lune ou la Nuit existe [εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ]). Le résultat, c'est que dans toutes ces recherches, nous nous demandons, par exemple [Συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν], soit s'il y a un moyen terme [ἢ εἰ ἔστι μέσον], soit quel est soit le moyen terme [ἢ τί ἐστι τὸ μέσον]. » [17]

Dans son commentaire des *Derniers analytiques*, écrits en grec par Aristote, Thomas d'Aquin [18], qui écrit en latin, a abordé cette problé-

---

16 URL.

17 Aristote, *Organon*, IV, Les seconds analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1979, Librairie philosophique J. Vrin.

18 Sancti Thomae de Aquino, Expositio libri Posteriorum Analyticorum, liber II, n.4-n.8. URL.

matique. La terminologie grecque est alors traduite en latin, comme suit :

(a) première espèce de recherche, où la recherche porte sur l'*existence partielle — quæstio de esse in parte* :

i. τὸ ὅτι , *quia ita sit : est-il ainsi ?*

ii. τὸ διότι , *propter quid ita sit* : *pourquoi est-il ainsi ?*

(b) seconde espèce de recherche où la recherche porte sur l'*existence au sens absolu — quæstio de esse simpliciter* :

i. εἰ ἔστι , *an sit* : *s'il est ?*

ii. τί ἐστιν , *quid sit : qu'est-il ?*

En considérant que :

* « en eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms », et qu'ils « possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos) », mais qu'ils « ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas », d'une part,
* et que « les termes *être*, *ne pas être*, et même *étant*, où l'on ajoute ni *est*, ni *était*, ni *sera*, ni rien de ce genre, i.e. lorsqu'on se contente de les employer seuls, ne sont rien » ; qu'il « est nécessaire d'ajouter *est*, *était*, *sera*, ou quelque chose de ce genre pour obtenir une proposition » ; que, « lorsqu'on se contente de les employer seuls, ils ajoutent, à leur propre sens [προσσημαίνει], une certaine composition [σύνθεσιν] qui est annoncée et attendue, bien qu'il soit impossible de la concevoir indépendamment de ce qui entrera en composition avec eux », d'autre part,

* alors quelle est la réponse à la question suivante : comment faut-il entendre les composants et leur composition dans les expressions : a) *L'être est.* ; b) *L'étant est* ?

[21]

Une première réponse est que les deux expressions relèvent de la problématique de l'*existence au sens absolu*, de la *quæstio de esse simpliciter :* « Quant à l'existence d'une chose au sens absolu [ἁπλῶς δ΄], c'est quand nous demandons, par exemple, si la Lune ou la Nuit existe [εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ]. » Mais, un développement supplémentaire s'impose.

Dans la seconde espèce de recherche, lorsqu'on dit que la recherche porte sur l'*existence au sens absolu*, ce qui absolu n'est pas l'existence, mais le sens du terme *existence*. De même dans la *quæstio de esse simpliciter*, l'adverbe *simpliciter* concerne le terme *esse*.

Le *sens* est dit *absolu* par opposition à celui de l'*existence* dite *partielle* où la recherche porte sur *P* dans : « S est-il <u>*P*</u> ? ». Une telle recherche de l'*existence* dite *partielle* répond à une question concernant un *P* mis en relation avec le S. Et la *quæstio* est *de esse <u>in parte</u>* en ce sens où, si on répond par l'affirmative à la question : « S est-il <u>*P*</u> ? », on affirme que « S est <u>*P.*</u> », et non que « *S est.* », ce qui relève de l'*existence au sens absolu*.

Dans la perspective de l'*existence au sens absolu* ainsi entendue, la question « εἰ ἔστι » est traduite en latin par : « *an sit* », là où le subjonctif « sit » prend une valeur interrogative : « *s'il est ?* » Il en est de même pour la question « τί ἐστιν » traduite en latin par : « *quid sit* ».

En français, le dialogue entre un interrogateur et un répondeur peut s'énoncer comme suit :

— Est-ce ? (*An sit ?*)

— C'est. (*Id est.*)

— Alors, qu'est-ce ? (*Quid sit ?* ; dans *quid* , *qu-id*, le *id* est contracté à *qu*)

Dans la question : « Est-ce ? », l'accent est mis sur « est » ; et il en est de même pour la réponse affirmative : « C'est. » Le « ce » est encore inconnu.

Dans la question : « Qu'est-ce ? », l'accent est mis sur le « ce », afin de lever l'ignorance dans laquelle on se trouve tant et aussi longtemps que ce « ce » est encore inconnu.

[22]

Dans la question : « Est-ce ? », où l'accent est mis sur « est », de même que pour la réponse affirmative : « C'est. », où le « ce » est encore inconnu, l'accent est mis sur l'*acte d'être* du « ce » encore *inconnu dans sa quiddité*.

Dans la question : « Qu'est-ce ? » qui, en latin, est exprimé par : « *quid sit* », l'accent est mis sur le « ce » encore *inconnu dans sa quiddité*, le « ce » qui est. Et, toute réponse affirmative lèvera l'ignorance dans laquelle on se trouve quant à cette quiddité en annonçant son *essentia*, son essence : « Ce est [*insérer* nom de l'essence]. »

Il s'ensuit que toute réponse affirmative à la question : « Qu'est-ce ? » énonce l'essence de la quiddité à propos de laquelle est formulée la question : « Qu'est-ce ? » En français, le dialogue entre un interrogateur et un répondeur s'énoncera alors comme suit :

— Est-ce ?

— C'est.

— Alors, qu'est-ce ?

— C'est [*insérer* nom de l'essence]. » (*Ce* est [*insérer* nom de l'essence].)

Dans le cas des expressions « L'être est. » et « L'étant est. », le verbe-prédicat « est » possède sa signification propre, celle du verbe à l'infinitif : « être ». Mais, de même que « *est en bonne santé* est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état », ici, « il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle », l'acte d'être ici signifié à l'indicatif présent : « est ».

Mais alors, que signifient les noms-sujets « être » et « étant », et ce, par rapport au verbe-prédicat « est », qui possède sa signification propre, celle du verbe à l'infinitif « être », et qui, ici, « ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état » ?

Sommes-nous en présence d'une tautologie, ce « vice logique consistant à présenter, comme ayant un sens différent, une proposition dont le prédicat ne dit rien de plus que le sujet » [19] ?

Nous ne sommes pas en présence d'une tautologie, mais nous sommes en présence d'un *analogon*.

[23]

— Une philosophie peut être développée selon le seul point de vue de la quiddité, ou selon le seul point de vue de l'exercice. La philosophie d'Aristote est développée selon les deux points de vue, en les harmonisant. —

Un analogon est l'élément significatif dans une analogie ; en grec, *αναλογος* signifie : *proportionnel*. Le rapport inhérent à cet analogon est exprimé dans : « *santé* est un nom, tandis que *est en bonne santé* est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état », état signifié par le nom « santé ». Explorons-le !

[24]

19 *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2003.

[25]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre III

PREMIERS INTELLIGIBLES

Retour à la table des matières

Dans le cas des expressions « L'être est. » et « L'étant est. », tant *être* que *étant* est un nom, tandis que « est » est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle d'un acte d'être.

De plus, remarquons que les expressions « L'être est. » et « L'étant est. » sont, l'une et l'autre, une affirmation.

À la ligne 1051a 34 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, mais qu'il appelle « πρώτη φιλοσοφί α θεωρητικα » [philosophie théorétique première], Aristote écrit un bout de phrase qui retiendra beaucoup notre attention : « τὸ μὲ ν εἶ ναί ἐ στι τὸ συγκεῖ σθαι καὶ ἓ ν εἶ ναι, τὸ δὲ μὴ εἶ ναι τὸ μὴ συγκεῖ σθαι ἀ λλὰ πλεί ω εἶ ναι ». [20] Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple ». [21]

---

20 URL.

21 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

Il s'ensuit que, dans les affirmations « L'être est. » et « L'étant est. », il est précisément affirmé que le sujet « être » et le verbe-prédicat « est » sont tels que : « c'est être un » ; et que le sujet « étant » et le verbe-prédicat « est » sont tels que : « c'est être un ».

« C'est être un » est pris en quel sens dans les affirmations « L'être est. », d'une part, et « L'étant est. », d'autre part ? En latin, nous avons alors : « Esse est. » et « Ens est. » Thomas d'Aquin répond :

* « Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua : quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. »
* « L'être lui-même [ipsum esse] en effet ne peut entrer en partage avec quelque chose qui ne soit pas de son essence, bien que ce qui existe [id quod est] puisse entrer en partage avec quelque chose d'autre, car il n'y a rien de plus formel et de plus simple que l'être. Ainsi donc l'être lui-même ne peut entrer en partage avec rien d'autre. » [22]

À propos du nom-sujet « être » dans « L'être est. », la question : « Qu'est-ce ? », question qui se pose à propos de la quiddité du sujet « L'être », la réponse affirmative : « L'être est. » n'énonce l'essence de la quiddité que s'il s'agit de l'*ipsum esse*.

[26]

Autrement dit, l'essence de la quiddité qui est le sujet dans « L'être est. » *n'est autre que l'acte d'être lui-même* signifié par le verbe-prédicat « est », étant entendu que « être » est un nom, et que « est » est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle d'un acte d'être qui est l'essence même de la quiddité. Il convient donc de le dire explicitement avec : « *Ipsum* esse est. » (L'être *lui-même* est.)

---

22 Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, liber I, Caput 23, n. 2, URL; Somme contre les gentils, Édition numérique : Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984. URL.

Par contre, pour : « Ens est. » ou « L'étant est. », l'essence de la quiddité, le sujet, *est autre que l'acte d'être lui-même* « est », étant entendu que *étant* est un nom, et que « est » est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle d'un acte d'être qui n'est pas l'essence même de la quiddité. On le dit explicitement avec « id quod » dans : « id quod est », ou avec « ce qui » dans : « ce qui est ». Mais, le « ce qui » dans « ce qui est » ne pourrait-il pas être le « ipsum esse » ?

Pour Thomas d'Aquin, dans les affirmations « L'être est. » et « L'étant est. », la distinction entre l'infinitif *être* et le participe *étant*, une distinction qui pourrait n'être prise que d'un point de vue grammatical, ne suffit pas à établir ce qui en est du « c'est être un ». Il préfère l'établir comme suit :

> « Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. (...) Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens. » [23]

Nous en proposons la traduction française littérale suivante : **«** Un [unum] n'ajoute pas [non addit] quelque réalité [rem aliquam] à l'étant [supra ens], mais seulement [sed tantum] une négation [negationem] de la division [divisionis], car un [unum enim] ne signifie rien d'autre [nihil aliud significat] que [quam] étant indivis [ens indivisum]. Et de cela même [Et ex hoc ipso] il apparaît que [apparet quod] un est convertible avec étant [unum convertitur cum ente]. En effet

---

23 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Prima pars, Quaestio XI, Articulum 1, Corpus & Ad 3. URL.

[Nam], tout étant [omne ens] est soit simple soit composé [aut est simplex, aut compositum]. Cependant [autem], ce qui est simple [quod est simplex] est indivis et en acte et en puissance [est indivisum et actu et potentia]. Car [autem], ce qui est composé [quod est compositum] n'a pas l'être [non habet esse] tant que [quandiu] ses parties sont divisées [partes eius sunt divisae], mais seulement [sed] [27] après que [postquam] elles constituent et composent le composé lui-même [constituunt et componunt ipsum compositum]. De là [Unde], il est manifeste que [manifestum est quod] l'être de n'importe quelle réalité [esse cuiuslibet rei] consiste en une indivision [consistit in indivisione]. Il s'ensuit que [Et inde est quod] chacun [unumquodque : unum-quod-que ; chaque-un), comme [sicut] il conserve [custodit] son être [suum esse], ainsi [ita] il conserve [custodit] son unité [suam unitatem]. (...) C'est pourquoi [ideo] il n'y a pas [non est] tautologie [nugatio] lorsque [cum] l'étant est dit un [dicitur ens unum], parce que [quia] un [unum] ajoute [addit] à l'étant [supra ens] un autre que lui [aliquid] selon la raison [secundum rationem].

Pour Thomas d'Aquin, l'*ipsum esse* est un *ens* (étant), mais *simplex* (simple), ce qui implique qu'il « est indivis et en acte et en puissance [est indivisum et actu et potentia] ». Par contre, pour Thomas d'Aquin, l'*étant* qui n'est pas *simplex* (simple) est « ce qui est composé [quod est compositum] » ; et « il n'a pas l'être [non habet esse] tant que [quandiu] ses parties sont divisées [partes eius sunt divisae], mais seulement [sed] après que [postquam] elles constituent et composent le composé lui-même [constituunt et componunt ipsum compositum] ». Chez Aristote, l'*ipsum esse*, c'est le « ἐ νέ ργεια οὖ σα » (substance et acte pur) [24], ce que Thomas d'Aquin rendra par « ipsum esse subsistens ».

Concentrons-nous sur ce qui nous intéresse dans ce texte :

* *Un* ne signifie rien d'autre que *étant indivis*.
* *Un* n'ajoute pas quelque réalité supplémentaire à l'étant, mais seulement une négation de la division.

---

[24] *Métaphysique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome troisième, Paris, 1879, Librairie Germer-Baillière et Cie, 1072a 25. URL.

* Et de cela même il apparaît que *Un* est convertible avec *étant*.
* L'étant qui est simple est indivis et en acte et en puissance.
* L'étant qui est composé n'a pas l'être tant que ses parties sont divisées, i.e. ne sont pas unes.
* L'étant qui est composé a l'être après que ses parties constituent et composent le composé lui-même.
* Il s'ensuit que chaque *Un*, comme il conserve son être, ainsi il conserve son unité.
* Et il s'ensuit que chaque *Un*, comme il conserve son unité, ainsi il conserve son être.

[28]

Peut-on réellement ajouter à l'étant, tel que Thomas d'Aquin l'entend ? À cette question, Thomas d'Aquin répond :

> « Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi ; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi ; sicut homo addit aliquid super animal : non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis ; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem ; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum ; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius : quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet

caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendentis privationes ; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est ; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio. » [25]

Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante :

« Une chose peut ajouter à une autre de trois façons.

D'abord, en ajoutant une réalité qui soit hors de l'essence de la chose à laquelle on dit qu'elle s'ajoute ; par exemple, le blanc ajoute quelque chose au corps, car l'essence de la blancheur est hors de l'essence du corps.

Ensuite, on dit qu'une chose ajoute à une autre comme en la particularisant et en la déterminant ; ainsi l'homme ajoute quelque chose à l'animal : non qu'il y ait en l'homme quelque réalité qui soit complètement hors de l'essence de l'animal – sinon il serait nécessaire de dire que tout ce qu'est l'homme n'est pas l'animal, mais que l'animal est une partie de l'homme –, mais l'animal est particularisé par l'homme, car ce qui est contenu de façon déterminée et actuelle dans la notion d'homme est contenu implicitement et quasi potentiellement dans la notion d'animal. Ainsi il entre dans la notion d'homme d'avoir une âme raisonnable, mais il entre dans la notion d'animal d'avoir une âme, sans que soit déterminé si elle est raisonnable ou non raisonnable ; cependant cette détermination, suivant laquelle on dit que l'homme ajoute à l'animal, est fondée en quelque réalité.

Enfin, on dit qu'une chose ajoute à une autre quant à la notion seulement ; c'est-à-dire quand quelque chose entre dans la notion de l'une sans entrer dans la notion de l'autre, et cependant n'est rien dans la réalité, mais seulement dans la raison, qu'il particularise ou non ce à quoi on dit qu'il s'ajoute. En effet, « aveugle » ajoute quelque chose à « homme », à savoir la cécité, qui n'est pas une chose qui est dans la réalité, mais seulement un

25 Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestio XXI, Articulum 1, Corpus. [URL].

> étant de raison, la raison comprenant les privations ; et l'homme est [29] particularisé par cela, car tout homme n'est pas aveugle ; mais quand on dit la taupe aveugle, il ne se fait aucune particularisation par cet ajout. » [26]

Notons, au passage, que, s'il était possible d'ajouter du réel à l'étant, nous passerions d'une recherche qui porte sur l'*existence au sens absolu — quæstio de esse simpliciter* :

i. εἰ ἔστι , *an sit* : *s'il est ?*
ii. τί ἐστιν , *quid sit : qu'est-il ?*

à une recherche porte sur l'*existence partielle — quæstio de esse in parte* :

i. τὸ ὅτι , *quia ita sit : est-il ainsi ?*
ii. τὸ διότι , *propter quid ita sit* : *pourquoi est-il ainsi.*

Pour le *Un*, selon les mêmes sources, Thomas d'Aquin ajoute : « Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem : dicitur enim unum quasi ens indivisum. » Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante : « Ainsi donc, à l'étant, qui est la première conception de l'intelligence, l'un ajoute ce qui est seulement de raison, à savoir une négation : en effet, l'on dit *un* comme on dirait *étant indivis*. »

Comment procède la raison pour ajouter une autre *ratio*, celle d'indivision, à la *ratio* de *étant* ? Elle *raisonne* sur : « être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple ». Pour saisir : « L'étant est. », il s'impose de saisir par le raisonnement que « être, c'est être uni, c'est être un », et ce, par opposition

---

26 Thomas d'Aquin, *Les 29 questions disputées sur la vérité,* Deuxième édition édition. [URL.]

à : « Ne pas être uni, c'est être multiple », comme dans : « Le non-étant n'est pas. »

Dans ce dernier cas, le verbe indéfini « n'est pas », à cause de la négation exprimée avec « n'... pas », sépare le non-être de « est » ; on voit que l'acte d'être exprimé par « est » n'est pas uni à la quiddité exprimée par « Le non-étant ».

Remarquons, au passage, ce que nous avons lu plus haut à propos de la privation :

> « En effet [enim], « aveugle » [caecum] ajoute [addit] quelque chose [aliquid] à « homme » [supra hominem], c'est-à-dire la cécité [scilicet caecitatem], qui n'est pas [quae non est] quelque étant [aliquid ens] dans la nature [in natura], mais seulement [sed tantum] un étant de raison [rationis ens], la raison comprenant les privations [est comprehendentis privationes] ; et l'homme [et homo] est particularisé [contrahitur] par cela [per hoc], car [enim] non tout homme [non omnis homo] est aveugle [caecus est] ; mais [sed] quand on dit la taupe aveugle [cum dicimus talpam caecam], il n'arrive pas [non fit] par cet ajout [per hoc additum] quelque particularisation [aliqua contractio]. »

[30]

De la ligne 12a 25 à la ligne 13a 35 du traité intitulé *Catégories* ou *Attributs* (en grec, Κατηγοριαι), Aristote traite longuement de l'opposition *privation-possession* [στέρησις-ἕξις]. Il la compare aux oppositions des contraires et des relatifs. Pour notre propos, retenons ce qu'il écrit aux lignes 12a 25 - 12b 15 :

> « Τὸ δὲ ἐστερῆσθαι καὶ τὸ ἔχειν τὴν ἕξιν οὐκ ἔστι στέρησις καὶ ἕξις· ἕξις μὲν γάρ ἐστιν ἡ ὄψις, στέρησις δὲ ἡ τυφλότης, τὸ δὲ ἔχειν τὴν ὄψιν οὐκ ἔστιν ὄψις, οὐδὲ τὸ τυφλὸν εἶναι τυφλότης· στέρησις γάρ τις ἡ τυφλότης ἐστίν, τὸ δὲ τυφλὸν εἶναι ἐστερῆσθαι, οὐ στέρησίς ἐστιν. Ἔτι εἰ ἦν ἡ τυφλότης ταὐτὸν τῷ τυφλὸν εἶναι, κατηγορεῖτο ἂν ἀμφότερα

κατὰ τοῦ αὐτοῦ· ἀλλὰ τυφλὸς μέν λέγεται ὁ ἄνθρωπος, τυφλότης [13a] δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐδαμῶς λέγεται. Ἀντικεῖσθαι δὲ καὶ ταῦτα δοκεῖ, τὸ ἐστερῆσθαι καὶ τὸ τὴν ἕξιν ἔχειν ὡς στέρησις καὶ ἕξις· ὁ γὰρ τρόπος τῆς ἀντιθέσεως ὁ αὐτός· ὡς γὰρ ἡ τυφλότης τῇ ὄψει ἀντίκειται, οὕτω καὶ τὸ τυφλὸν εἶναι τῷ ὄψιν ἔχειν ἀντίκειται. (Οὐκ ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ὑπὸ τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν κατάφασις καὶ ἀπόφασις· ἡ μὲν γὰρ κατάφασις λόγος ἐστὶ καταφατικὸς καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος ἀποφατικός, τῶν δὲ ὑπὸ τὴν κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν οὐδέν ἐστι λόγος. Λέγεται δὲ καὶ ταῦτα ἀντικεῖσθαι ἀλλήλοις ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων ὁ τρόπος τῆς ἀντιθέσεως ὁ αὐτός· ὡς γάρ ποτε ἡ κατάφασις πρὸς τὴν ἀπόφασιν ἀντίκειται, οἷον τὸ κάθηται—οὐ κάθηται, οὕτω καὶ τὸ ὑφ´ ἑκάτερον πρᾶγμα ἀντίκειται, τὸ καθῆσθαι—μὴ καθῆσθαι.) » [27]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « *Privation* et *possession* tournent autour du même sujet : par exemple, la vue et la cécité se disent de l'œil. Et, en règle générale, le sujet dans lequel la possession se trouve naturellement est aussi celui dont l'un ou l'autre des opposés se trouve affirmé. Nous disons que la privation est attribué à tout sujet apte à recevoir la possession, quand cette possession n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient naturellement, et au temps où elle doit naturellement s'y trouver. Nous n'appelons pas un être, édenté, par cela seul qu'il n'a pas de dents, ni aveugle, par cela seul qu'il n'a pas la vue, mais bien parce qu'il n'a ni dents, ni vue au temps où il doit naturellement les posséder : car il existe des êtres qui, à la naissance, ne possède ni la vue, ni les dents, et on ne les appelle pas pour autant des édentés ou des aveugles.

Être privé d'un état ou le *posséder* n'est pas la même chose que la privation ou la possession. La possession, par exemple, c'est la vue, et la privation, la cécité ; mais *avoir la vue* n'est pas la vue, ni *être aveugle*, la cécité. La cécité est une certaine privation, tandis qu'*être aveu-*

27 URL.

gle c'est *être privé*, ce n'est pas la privation. De plus, si la cécité était identique à *être aveugle* les deux termes pourraient être affirmés du même sujet ; or si on dit que l'homme est aveugle, on ne dit jamais que l'homme est cécité. Il semble bien que *être privé* d'un état et *posséder* un état sont opposés de la même [31] façon que le sont entre elles privation et possession, car le mode d'opposition est le même. En effet, de même que la cécité est opposée à la vue, ainsi également *être aveugle* est opposé à *avoir la vue*.

Ce qui tombe sous la négation et l'affirmation n'est pas par soi-même affirmation et négation, puisque l'affirmation est une *proposition* affirmative, et la négation une *proposition* négative, tandis que les termes qui tombent sous l'affirmation et la négation ne sont pas des propositions. On dit cependant qu'ils sont opposés entre eux comme l'affirmation et la négation, car, dans ce cas aussi, le mode d'opposition est le même. En effet, de même que l'affirmation est opposée à la négation, comme par exemple, dans les propositions *il est assis* à *il n'est pas assis*, ainsi également sont opposées les choses qui tombent sous l'une et sous l'autre proposition, par exemple : *tel homme* est assis à *tel homme* n'est pas assis. » [28]

La différence entre le nom et le verbe est encore mise en valeur avec : « *Être privé* d'un état ou le *posséder* n'est pas la même chose que la privation ou la possession. »

Mais la pertinence de ce texte, nous le verrons plus loin, se confirmera à propos de la vertu morale dont Aristote dira : « Puisque la vertu morale est une disposition capable de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et [que] le désir [soit] droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit. »

Le mot « ἕ ξις » est aussi employé à la ligne 9a 10 du même traité intitulé *Catégories* à propos du genre [ἕ ξις] de la vertu [ἀ ρετὴ].

La problématique de la privation [στέ ρησις] et de la possession [ἕ ξις] est évidemment liée à la notion du *parfait*. À la ligne 1021b 11 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, mais qu'il appelle

28 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

« πρώτη φιλοσοφί α θεωρητικα » [philosophie théorétique première], Aristote écrit :

> « Τέ λειον λέ γεται ἓ ν μὲ ν οὗ μὴ ἔ στιν ἔ ξω τι λαβεῖ ν μηδὲ ἓ ν μό ριον (οἷ ον χρό νος τέ λειος ἐ κά στου οὗ τος οὗ μὴ ἔ στιν ἔ ξω λαβεῖ ν χρό νον τινὰ ὃ ς τού του μέ ρος ἐ στὶ τοῦ χρό νου), καὶ τὸ κατ' ἀ ρετὴ ν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔ χον ὑ περβολὴ ν πρὸ ς τὸ γέ νος, οἷ ον τέ λειος ἰ ατρὸ ς καὶ τέ λειος αὐ λητὴ ς ὅ ταν κατὰ τὸ εἶ δος τῆ ς οἰ κεί ας ἀ ρετῆ ς μηθὲ ν ἐ λλεί πωσιν (οὕ τω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐ πὶ τῶν κακῶν λέ γομεν συκοφά ντην τέ λειον καὶ κλέ πτην τέ λειον, ἐ πειδὴ καὶ ἀ γαθοὺ ς λέ γομεν αὐ τού ς, οἷ ον κλέ πτην [20] ἀ γαθὸ ν καὶ συκοφά ντην ἀ γαθό ν· καὶ ἡ ἀ ρετὴ τελεί ωσί ς τις· ἕ καστον γὰ ρ τό τε τέ λειον καὶ οὐ σί α πᾶ σα τό τε τελεί α, ὅ ταν κατὰ τὸ εἶ δος τῆ ς οἰ κεί ας ἀ ρετῆ ς μηδὲ ν ἐ λλεί πῃ μό ριον τοῦ κατὰ φύ σιν μεγέ θους)· ἔ τι οἷ ς ὑ πά ρχει τὸ τέ λος, [32] σπουδαῖ ον, ταῦ τα λέ γεται τέ λεια· κατὰ γὰ ρ τὸ ἔ χειν τὸ τέ λος τέ λεια, ὥστ' ἐ πεὶ τὸ τέ λος τῶν ἐ σχά των τί ἐ στι, καὶ ἐ πὶ τὰ φαῦ λα μεταφέ ροντες λέ γομεν τελεί ως ἀ πολωλέ ναι καὶ τελεί ως ἐ φθά ρθαι, ὅ ταν μηδὲ ν ἐ λλεί πῃ τῆ ς φθορᾶ ς καὶ τοῦ κακοῦ ἀ λλ' ἐ πὶ τῷ ἐ σχά τῳ ᾗ · διὸ καὶ ἡ τελευτὴ κατὰ μεταφορὰ ν λέ γεται τέ λος, ὅ τι ἄ μφω ἔ σχατα· τέ λος δὲ καὶ τὸ οὗ ἕ νεκα ἔ σχατον. Τὰ μὲ ν οὖ ν καθ' αὑ τὰ λεγό μενα τέ λεια τοσαυταχῶς λέ γεται, τὰ μὲ ν τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲ ν ἐ λλεί πειν μηδ' ἔ χειν ὑ περβολὴ ν μηδὲ ἔ ξω τι λαβεῖ ν, τὰ δ' ὅ λως κατὰ τὸ μὴ ἔ χειν ὑ περβολὴ ν ἐ ν ἑ κά στῳ γέ νει μηδ' εἶ ναί τι ἔ ξω· τὰ δὲ ἄ λλαῇ δη κατὰ ταῦ τα τῷ ἢ ποιεῖ ν τι τοιοῦ τον ἢ ἔ χειν ἢ ἀ ρμό ττειν τού τῳ ἢ ἀ μῶς γέ πως λέ γεσθαι πρὸ ς τὰ πρώτως λεγό μενα τέ λεια. » [29]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « *Accompli, parfait*, se dit d'abord de ce en dehors de quoi il n'est possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule : par exemple, le

[29] URL.

temps d'une chose est accompli, lorsque, en dehors de ce temps, il n'est pas possible d'appréhender quelque temps qui soit partie de ce temps. *Parfait* se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de la qualité propre et du bien, n'est pas surpassé dans son genre : ainsi on dit *un médecin accompli* et *un joueur de flute accompli*, quand, envisagés selon la forme de leur vertu propre, ils ne laissent rien à désirer. Par extension, cette qualification s'applique même à ce qui est mauvais : nous disons *un sycophante accompli*, *un voleur accompli* ; nous leur donnons d'ailleurs aussi la qualité de bons : par exemple, nous disons *un bon voleur*, *un bon sycophante*. L'excellence d'un être est aussi une perfection : chaque être, en effet, est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur. Les choses qui ont atteint leur fin, cette fin étant bonne, sont aussi appelées parfaites, car, avoir atteint sa fin, c'est être parfait. Et comme la fin est un point extrême, on applique ce terme, par extension, même aux choses mauvaises, et l'on dit : parfaitement perdu, parfaitement détruit, lorsqu'il ne manque rien à la destruction ou au mal, et qu'ils sont arrivés au dernier degré. C'est pourquoi aussi, la mort est appelée, par métaphore, du nom de fin, parce que l'une et l'autre sont des termes extrêmes ; mais la cause finale et dernière est aussi une fin. Ce qui est dit parfait par soi est donc appelé ainsi en tous ces sens : tantôt, au point de vue du bien, c'est ce à quoi il ne manque rien, ce qui ne peut être surpassé, et ne présente, en dehors de soi, aucune partie ; tantôt, d'une manière générale, c'est ce qui ne peut être surpassé dans chaque genre et n'a aucune partie hors de soi. Les autres choses, enfin, sont parfaites d'après les espèces précédentes, soit parce qu'elles produisent la perfection, soit qu'elles la possèdent, soit qu'elles sont en harmonie avec elle, soit que, d'une manière quelconque, elles soutiennent un rapport avec le parfait proprement dit. »

[33]

Revenons à la question : « Peut-on réellement ajouter à l'étant, tel que Thomas d'Aquin l'entend ? », et poursuivons l'enquête.

À la ligne 1051a 34 du même traité intitulé *Métaphysique*, Aristote écrit encore : « τοῦ το δ' ἐ πὶ τῶν πραγμά των ἐ στὶ τῷ συγκεῖ σθαι ἢ διῃ ρῆ σθαι, ὥστε ἀ ληθεύ ει μὲ ν ὁ τὸ διῃ ρημέ νον οἰό μενος

διῃ ρῆ σθαι καὶ τὸ συγκεί μενον συγκεῖ σθαι, ἔ ψευσται δὲ ὁ ἐ ναντί ως ἔ χων ἢ τὰ πρά γματα, πό τ' ἔ στιν ἢ οὐ κ ἔ στι τὸ ἀ ληθὲ ς λεγό μενον ἢ ψεῦ δος. » [30]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Or, la vérité [ἀ ληθὲ ς] ou la fausseté [ψεῦ δος] dépend, du côté des objets [πραγμά των], de leur union ou de leur séparation [συγκεῖ σθαι ἢ διῃ ρῆ σθαι], de sorte que être dans le vrai [ἀ ληθεύ ει], c'est penser que ce qui est séparé est séparé [διῃ ρημέ νον οἰό μενος διῃ ρῆ σθαι], et que ce qui est uni est uni [συγκεί μενον συγκεῖ σθαι], être dans le faux [ἔ ψευσται], c'est penser contrairement à la nature des objets [ἐ ναντί ως ἔ χων ἢ τὰ πρά γματα]. » [31]

Pour ce qu'il en est du *vrai*, qu'il traite avec le *bien*, selon les mêmes sources, Thomas d'Aquin écrit :

> « Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem : dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur ; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso : unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis ; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum : dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare : scilicet ipsam

30 URL.

31 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa ; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale ; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys. ; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui ; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in [34] rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur ; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis ; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod *bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis ; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem : prout utile dicitur bonum ; vel quod natum est consequi finem : sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans. »

Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante :

« Or ce qui est seulement de raison ne peut être que deux choses : une négation ou quelque relation. En effet, toute position absolue signifie une chose existant dans la réalité.

Ainsi donc, à l'étant, qui est la première conception de l'intelligence, l'un ajoute ce qui est seulement de raison, à savoir une négation : en effet, l'on dit « un » comme on dirait « étant indivis ».

Mais le vrai et le bien se disent positivement ; ils ne peuvent donc ajouter qu'une relation qui soit seulement de raison. Or, suivant le Philosophe au cinquième livre de la *Métaphysique*, on trouve que cette relation-

là est seulement de raison, dans laquelle le sujet de la relation ne dépend pas du terme, mais l'inverse, puisque la relation elle-même est une certaine dépendance, comme cela est clair pour la science et l'objet de science, le sens et le sensible. En effet, la science dépend de l'objet de science, mais non l'inverse ; c'est pourquoi la relation par laquelle la science est référée à l'objet de science est réelle, au lieu que la relation par laquelle l'objet de science est référé à la science est seulement de raison : car l'objet de science est dit relatif, suivant le Philosophe, non qu'il soit lui-même référé, mais parce qu'autre chose lui est référé. Et il en est ainsi dans toutes les autres choses qui se comportent comme la mesure et le mesuré, ou la cause de perfection et le perfectible. Il est donc nécessaire que le vrai et le bien ajoutent au concept d'étant une relation de cause de perfection.

Or il y a deux choses à considérer en n'importe quel étant : la nature même de l'espèce, et l'existence même par laquelle une chose subsiste dans cette espèce ; de sorte qu'un étant peut causer la perfection de deux façons. D'abord par la nature de l'espèce seulement ; et c'est ainsi que, par l'étant, est perfectionnée l'intelligence, qui perçoit la nature de l'étant ; et cependant, l'étant n'est pas dans l'intelligence par son existence naturelle. C'est donc ce mode de perfectionnement que le vrai ajoute à l'étant. En effet, le vrai est dans l'esprit, comme dit le Philosophe au sixième livre de la Métaphysique ; et chaque étant est appelé vrai dans la mesure où il est conformé ou conformable à l'intelligence ; voilà pourquoi tous ceux qui définissent correctement le vrai placent l'intelligence dans sa définition.

Ensuite, l'étant cause la perfection d'autre chose non seulement par la nature de son espèce, mais aussi par l'existence qu'il a dans la réalité. Et c'est de cette façon que le bien cause la perfection. En effet, le bien est dans les réalités, comme dit le Philosophe au sixième livre de la *Métaphysique*. Or, dans la mesure où un étant cause par son existence la perfection et l'accomplissement d'autre chose, il est une fin relativement à ce qu'il [35] perfectionne ; et de là vient que tous ceux qui définissent correctement le bien placent dans sa notion quelque chose qui appartient à la relation de fin ; c'est pourquoi le Philosophe dit au premier livre de l'Éthique que ceux qui disent que le bien est ce que toute chose recherche l'ont très bien défini.

> Ainsi donc, en premier et principalement, on appelle « bon » l'étant qui cause la perfection de l'autre à la façon d'une fin ; mais secondairement, on appelle « bonne » une chose qui mène à la fin, comme l'utile est appelé « bon » ; ou une chose qui est de nature à obtenir la fin, comme on appelle « sain » non seulement ce qui a la santé, mais aussi ce qui la produit, la conserve et la signifie. »

Si, « du côté des objets », il y a union, et qu'on prétend connaître ces objets qui sont ainsi uns, ce qui constitue la relation (de raison) pertinente à l'intellect et à l'étant, l'affirmation, s'impose parce qu'elle seule rend l'union ; et il s'ensuit qu'elle est vraie. Si, « du côté des objets », il y a séparation, ou multiple, et qu'on prétend connaître ces objets qui sont multiples, ce qui constitue la relation (de raison) pertinente à l'intellect et au non-étant, la négation, s'impose parce qu'elle seule rend la séparation ; et il s'ensuit qu'elle est vraie.

C'est là la racine même de ce qu'il est convenu d'appeler : *le principe de non-contradiction*. Ce sujet est au cœur de notre présente étude. En effet, relevons bien ce passage : « Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys. ; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui. »

Nous en proposons la traduction française suivante : « En effet, le vrai est dans l'esprit [in mente], comme dit le Philosophe [il s'agit d'Aristote] au sixième livre de la *Métaphysique* ; et chaque étant est appelé vrai dans la mesure où il est conformé ou conformable [conformatum vel conformabile] à l'intellect [intellectui]. »

Relevons bien l'expression « conformatum vel conformabile [conformé ou conformable] intellectui [à l'intellect] ». « Conformatum » [conformé] concerne l'intellect de pratique ou l'intellect de fabrique, alors que « conformabile » [conformable] concerne l'intellect théorétique. Et c'est là encore un sujet qui est au cœur de notre présente étude.

Qu'en est-il du bien ? La question est devenu très controversée depuis que, dans la littérature, on trouve ce qu'il est convenu d'appeler : *le sophisme naturaliste*. Éh bien ! le sophisme ne se trouve peut-être

pas du côté de ceux contre qui on l'allègue. Évidemment, il convient de bien poser le problème.

[36]

En n'importe quel « étant », il s'impose de distinguer la quiddité, « la nature même de l'espèce », et son acte d'être, « l'existence même par laquelle [il] subsiste dans cette espèce ; de sorte qu'un étant peut causer la perfection de deux façons. D'abord par la nature de l'espèce seulement ; et c'est ainsi que, par l'étant, est perfectionnée l'intelligence, qui perçoit la nature de l'étant » bien que, cependant, « l'étant [ne soit] pas dans l'intelligence par son existence naturelle ». C'est précisément « ce mode de perfectionnement que le vrai ajoute à l'étant. »

« Ensuite, l'étant cause la perfection d'autre chose non seulement par la nature de son espèce, mais aussi par l'existence qu'il a dans la réalité. Et c'est de cette façon que le bien cause la perfection. »

« En effet, le bien est dans les réalités, comme dit le Philosophe [Aristote] au sixième livre de la *Métaphysique*. Or, dans la mesure où un étant cause par son existence la perfection et l'accomplissement d'autre chose, il est une fin relativement à ce qu'il perfectionne ; et de là vient que tous ceux qui définissent correctement le bien placent dans sa notion quelque chose qui appartient à la relation de fin ; c'est pourquoi le Philosophe [Aristote] dit au premier livre de l'*Éthique* que ceux qui disent que le bien est ce [à quoi tout tend] l'ont très bien défini ».

C'est « ainsi donc, en premier et principalement », qu'on « appelle *bon* l'étant qui cause la perfection de l'autre à la façon d'une fin ; mais secondairement, on appelle *bon* [ce] qui mène à la fin, comme l'utile est appelé *bon* ; ou [un moyen] qui est de nature à obtenir la fin, comme on appelle « sain » non seulement ce qui a la santé, mais aussi ce qui la produit, la conserve et la signifie. »

Cet exemple du « sain », on le retrouve chez Aristote, à la ligne 1003a 34 du traité intitulé *Métaphysique*, en ces termes : « Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ [35] ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς

ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς. » [32]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est [37] sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir. » L'analogon « n'est pas une simple homonymie ».

C'est ainsi que la raison *raisonne* sur : « être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple ». Chacune des notions de *un*, *vrai*, et *bien* est convertible avec la notion de *étant*.

Mais existe-t-il un *ordre d'antérieur à postérieur* entre les notions : *étant*, *un*, *vrai*, *bien* ? Voici la réponse que Thomas d'Aquin, qui s'inscrit à la suite Aristote, donne à cette question :

> Responsio. Dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est, habent rationem perfectivorum, sive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsarum perfectionum ; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam ; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum ; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum

32 URL.

> et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio. Vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso : et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva ; species enim lapidis est in anima non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt : cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum ; sed non omnia cognoscunt verum. In utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum vel verum ; scilicet in appetitu boni et cognitione veri. Secundo, quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero : ex hoc enim quod esse participant, perficiuntur bono, ut dictum est ; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse ; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum. » [33]

Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante :

[38]

> « Tant le vrai que le bien, comme on l'a dit, sont des causes de perfection, ou des perfections. Or l'ordre entre des perfections peut être envisagé de deux façons : d'abord du côté des perfections elles-mêmes ; ensuite du côté des perfectibles.
>
> Donc, à considérer le vrai et le bien en soi, le vrai est antérieur au bien dans sa notion, puisque le vrai est cause de perfection pour une réalité selon la notion de l'espèce, au lieu que le bien est cause de perfection non seulement selon la notion de l'espèce, mais aussi selon l'être que l'espèce

[33] Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestio XXI, Articulum 3, Corpus. URL.

a dans la réalité. Et ainsi, la notion de bien inclut en soi plus de choses que la notion de vrai, et se comporte en quelque sorte par addition à elle ; et ainsi, le bien présuppose le vrai, et le vrai présuppose l'un, puisque la notion de vrai est accomplie par l'appréhension de l'intelligence ; or tout intelligible est en tant qu'il est un ; car celui qui ne pense pas l'un ne pense rien, comme dit le Philosophe au quatrième livre de la *Métaphysique*. Tel est donc l'ordre de ces noms transcendantaux, si on les considère en soi : après l'étant vient l'un, ensuite le vrai après l'un, et ensuite, après le vrai, le bien.

Mais si l'on envisage l'ordre entre le vrai et le bien du côté des perfectibles, alors, à l'inverse, le bien est naturellement antérieur au vrai, pour deux raisons.

D'abord, parce que la perfection du bien s'étend à plus de choses que la perfection du vrai. En effet, seules sont de nature à être perfectionnées par le vrai les réalités qui peuvent percevoir quelque étant en elles-mêmes, ou le posséder en elles-mêmes dans sa notion, et non dans l'être que l'étant a en lui-même : de telles réalités sont seulement celles qui reçoivent quelque chose immatériellement, et sont cognitives ; car l'espèce de la pierre est dans l'âme, mais non avec l'être qu'elle a dans la pierre. En revanche, même les réalités qui reçoivent une chose avec son être matériel sont de nature à être perfectionnées par le bien, puisque la notion de bien consiste en ce qu'une chose soit cause de perfection tant selon la notion de l'espèce que selon l'être, comme on l'a déjà dit. Voilà pourquoi toutes choses recherchent le bien, mais toutes ne connaissent pas le vrai. Dans l'un et l'autre, en effet, c'est-à-dire dans la recherche du bien et dans la connaissance du vrai, apparaît la relation du perfectible à la perfection qu'est le bien ou le vrai.

Ensuite, parce que même les réalités qui sont de nature à être perfectionnées par le bien et le vrai, sont perfectionnées par le bien avant de l'être par le vrai : en effet, parce qu'elles participent l'être, elles sont perfectionnées par le bien, comme on l'a dit ; mais parce qu'elles connaissent quelque chose, elles sont perfectionnées par le vrai. Or la connaissance est

> postérieure à l'être ; et c'est pourquoi, dans cette considération qui se fait du côté des perfectibles, le bien précède le vrai. » [34]

À la question : « Existe-t-il un *ordre d'antérieur à postérieur* entre les notions : *étant*, *un*, *vrai*, *bien* ? », il convient de distinguer deux points de vue :

(a) « si on les considère *en soi*, après l'étant vient l'un, ensuite le vrai après l'un, et ensuite, après le vrai, le bien » ;

(b) si on les considère *du côté des perfectibles*, l'ordre entre le vrai et le bien s'inverse, et ce, pour deux raisons :

[39]

i. « d'abord, parce que la perfection du bien s'étend à plus de choses que la perfection du vrai » ; la notion de bien a une plus grande extension que la notion de vrai ; autrement dit, si tout tend à son bien, ce n'est pas tout qui connaît le vrai ;

ii. « ensuite, parce que même les réalités qui sont de nature à être perfectionnées par *le bien et le vrai*, sont perfectionnées par le bien avant de l'être par le vrai ».

« Si on les considère en soi », alors « après l'étant vient l'un, ensuite le vrai après l'un, et ensuite, après le vrai, le bien », alors, pour « l'un » qui « vient après l'étant », nous avons :

L'étant est.

L'étant est un.

Donc, quelque un est.

Dans ce syllogisme en *Darapti*, le « un » qui est sujet de la conclusion est un « un » particulier à l'étant. C'est lui qui est convertible avec l'étant.

---

34 Thomas d'Aquin, *Les 29 questions disputées sur la vérité,* Deuxième édition édition. URL.

Sommes-nous dans une problématique de l'*existence au sens absolu*, de la *quæstio de esse simpliciter*, ou une problématique de l'*existence partielle*, de la *quæstio de esse in parte* ?

Compte tenu de l'analogie impliquée, comme nous l'avons vu pour « sain », le « un » est ici « [pris] relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée », le terme unique et seule nature déterminée « étant ». Il s'ensuit que nous sommes dans une problématique de l'*existence au sens absolu*, de la *quæstio de esse simpliciter*.

Mais, qu'en est-il de :

L'étant est.
L'étant est bon.
Donc, quelque bon est.

Il en est de même puisqu'on « les considère en soi ». Cependant, « si on les considère *du côté des perfectibles* », alors que « l'ordre entre le vrai et le bien s'inverse », et ce, du fait que la présence de « réalités qui sont de nature à être perfectionnées par le bien et le vrai » s'ajoutent un troisième terme au deux « bien et vrai », et nous obtenons :

[40]

Tel perfectible est.
Tel perfectible est bon.
Donc, quelque bon est.

Dans ce syllogisme en *Darapti*, le « bon » qui est sujet de la conclusion est un « bon » particulier à *tel perfectible*. Est-il convertible avec tel perfectible ? Ce dernier est, certes, un étant, avec sa quiddité propre, et il n'est pas l'étant, celui qui est premier intelligible. Nous sommes alors une problématique de l'*existence partielle*, de la *quæstio de esse in parte*.

En serait-il de même pour le « un » ? Écrivons :

Tel perfectible est.
Tel perfectible est un.
Donc, quelque un est.

Dans ce syllogisme en *Darapti*, le « un » qui est sujet de la conclusion est un « un » particulier à tel perfectible. Mais, selon les termes même de la conclusion, le verbe-prédicat « est » implique le nom « étant » lui-même. De plus, la convertibilité de la proposition particulière affirmative implique que : « Quelque étant est un. » Ce n'est pas étonnant puisque cette proposition particulière affirmative est subalternée à la proposition universelle affirmative : « Tout étant est un. »

Sur ce sujet, il est intéressant de lire le commentaire que fait Thomas d'Aquin de l'enseignement que professe Aristote sur l'exemple du « sain », à la ligne 1003a 34 du traité intitulé *Métaphysique* :

> « [82100] Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae : diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur ; et illud dicitur *analogice praedicari*, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. »
>
> « [82101] Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum ; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. » [35]

Germain Dandenault en propose la traduction française suivante :

[41]

---

35 Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, liber IV, Lectio 1, n.7 et n.8. URL.

> « [82100] Quelquefois, elle se dit selon des notions qui sont partiellement diverses et partiellement identiques, diverses en tant qu'elles comportent des relations diverses, identiques en tant que ces relations diverses se réfèrent à quelque chose d'un et le même ; et alors on dit qu'elle "est prédiquée de façon analogique", c'est-à-dire proportionnelle, en tant que chaque sujet se réfère selon sa relation propre à ce quelque chose d'un. »
>
> « [82101] Pareillement, il faut savoir que ce quelque chose d'un auquel se rapportent les diverses relations dans les attributions analogiques est numériquement un et non seulement un par la notion, comme est un ce qui est désigné par le terme univoque. Voilà pourquoi il dit que, bien que l'être se dise plusieurs manières, il ne se dit pas cependant de façon équivoque, mais par rapport à une seule chose, et non seulement par rapport à une chose qui ne serait une que par la notion, mais qui est une "comme une certaine nature (une réalité)". » [36]

Poursuivons avec le bien et le vrai. Chez qui est de nature à être perfectionnées par le bien et le vrai, l'appétit du vrai qu'il ne possède pas encore naît alors que le vrai n'est pas connu *en soi* ; c'est pourquoi cet appétit le pousse à et le soutient dans la recherche du vrai à connaître *en soi*. Cependant, la recherche elle-même du vrai *en soi* n'est pas accomplie par l'appétit, mais par la *raison*.

Thomas d'Aquin écrit : « Ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quamdam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem. » [37]

Nous en offrons la traduction française suivante : « La raison et l'intellect ne sont pas diverses parties de l'âme ; mais, c'est l'intellect lui-même qui est dit *raison* dans la mesure où, par une certaine *recherche*, il parvient à connaître la vérité intelligible. »

L'homme est doué d'une puissance intellective ayant pour objet la vérité intelligible. Cette puissance intellective est appelée « intellect »

---

36 Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de la métaphysique d'Aristote*, traduction de Germain Dandenault, 1950, Édition numérique. URL.

37 Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, liber III, lectio 14, n. 18. URL.

[en grec, νοῦς]. Lorsque l'intellect est à la recherche de la vérité intelligible, il prend le nom de « raison » [en grec, διάνοια]. Cette recherche est un mouvement : le *raisonnement*. La raison *raisonne*, et ce verbe « raisonne » nomme son acte d'être propre.

Arrivé au terme de la recherche, dans les cas heureux, l'intellect atteint la vérité intelligible ; faisant alors acte d'intelligence [en grec, encore νοῦς], il intellige une vérité qui, d'intelligible, devient intelligée. La vérité intelligible n'est qu'en puissance d'être intelligée, et l'intellection la fait passer à l'acte d'être intelligée, en l'occurrence, par un acte d'intelligence.

[42]

Le verbe « intelliger » est absent du lexique français actuel ; cette omission dans l'usage ne nous empêchera de l'employer, avec modération.

Il arrive aussi que le vocable « raison », auquel est alors joint un objet, nomme un acte de la raison *eu égard à* cet objet : *ratio recta speculabilium* (littéralement : raison droite des spéculables), la *recta ratio agibilium* (littéralement : raison droite des praticables), *recta ratio factibilium* (littéralement : raison droite des fabricables).

Lorsque l'intellect est à la recherche de la vérité intelligible, il prend le nom de « raison » [en grec, διάνοια], venons-nous de voir. Or, la raison est rectrice de cette recherche.

Une telle raison rectrice rectifie ce qui exige rectification, ou corrige ce qui exige correction. Un directeur dirige un dirigé (en latin, *directum*). De même qu'il convient au directeur de diriger un dirigé, il convient à une raison rectrice de régir un... En latin, on dirait « rectum », mais le mot français « rectum » évoque... Alors, disons qu'une raison rectrice donne de la rectitude à ce qui est régi avec une règle.

La règle, ce n'est pas seulement l'instrument, par exemple, le fil à plomb, qu'on applique à ce qui doit être réglé. La règle, c'est surtout la rectitude même que la raison rectrice implante elle-même dans ce qui devient ainsi *réglé*.

C'est ainsi que le réglé est proprement conforme à la règle en ce que la rectitude implantée en lui s'y trouve intrinsèquement.

Nous pouvons, maintenant, poser le problème qui va retenir notre attention dans cette étude.

[43]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre IV

À UN MOMENT DONNÉ...
À UN AUTRE MOMENT

Retour à la table des matières

En son traité intitulé *De l'âme* (en grec, *Περὶ ψυχῆς*, en latin, *De anima*), où le nom « ψυχῆς » signifie et désigne le *principe selon lequel le vivant s'anime lui-même*, contrairement à l'inerte, Aristote s'interroge sur le mouvement propre à l'animal selon qu'il est :

a) non doué de raison ou *animal irraisonnable :* cas de la *bête* ;

b) doué de raison ou *animal raisonnable :* cas de l'*homme*.

À la ligne 433a 9 du *De l'âme*, Aristote écrit :

« Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ

> ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική ». [38]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « [Dans l'animal] il apparaît [Φαίνεται] qu'il y a, de toute façon, deux facultés motrices [δύο ταῦτα κινοῦντα] : le désir [ὄρεξις] et l'intellect [νοῦς] (à la condition de regarder l'imagination [φαντασίαν] comme une sorte d'intellection [εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεί η ὡς νόησίν τινα] : souvent, en effet, se détournant de la science [ἐπιστήμην], les hommes obéissent à leurs imaginations [ταῖς φαντασίαις], et, chez les animaux autres que l'homme [ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις], il n'y a ni intellection [νόησις], ni raisonnement [λογισμὸς], mais seulement imagination [φαντασία]. Ces deux facultés, l'intellect et le désir [νοῦς καὶ ὄρεξις], sont donc l'une et l'autre motrices selon le lieu [κινητικὰ κατὰ τόπον] : j'entends l'intellect qui raisonne en vue d'un but [ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος], autrement dit l'intellect pratique [νοῦς πρακτικός], lequel diffère [διαφέρει] de l'intellect théorétique [νοῦς θεωρητικος] par sa fin [τῷ τέλει]. Tout désir [ὄρεξις] est aussi en vue d'une fin [ἕνεκά], car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique [αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ], et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action [ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως]. Il apparaît donc [φαίνεται] raisonnable [εὐλόγως] de regarder comme motrices ces deux facultés [δύο ταῦτα τὰ κινοῦντα], savoir le désir et la pensée pratique [ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική]. » [39]

[44]

À cause du mot « discursion », un problème se soulève à propos de la traduction française : « Tout désir est aussi en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la *discursion* est le point de départ de l'action. » du

---

38 URL.

39 Aristote, *De l'âme*, traduction, notes et index par J. Tricot, Nouvelle édition, Paris, 1982, Librairie philosophique J. Vrin.

texte grec : « ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως ».

Guillaume de Moerbeke en a fait la traduction latine suivante à l'intention de Thomas d'Aquin : « Et appetitus propter aliquod omnis est. Cujus enim appetitus, hoc principium practici intellectus. Ultimum autem, principium actionis est. » [40]

Il est remarquable que le mot « discursio » en soit absent, et ce, malgré qu'il existe bel et bien dans le lexique latin : « Discursio » (*allées et venues ;* militaire : *escarmouche*), dérivé de « discurrere » (*courir ça et là* ; décadent : *a. parcourir, b. discourir*) ». On voit ainsi que le mot « discursio » peut désigner quelque chose qui relève de l'action ou de la production, et quelque chose qui relève de la parole.

Pour Guillaume de Moerbeke, qui n'emploie pas le mot « discursio », il existe un « principe de l'intellect pratique [principium practici intellectus] ». C'est le « propter aliquod » de « appetitus omnis » : il y a appétit à cause du [propter] « aliquod » qui est désiré, « aliquod » qui est autre [préfixe *ali*] que le désir et qui le cause. La faculté de désir, qui est puissance, a pour acte propre le désir, désir d'un autre qu'elle et d'un autre que son acte, donc désir d'un désiré qui est lui-même cause finale faisant passer la faculté de désir, qui est puissance, à son acte propre, le désir d'un autre qu'elle et d'un autre que son acte.

Cet « aliquod » est repris par le « cujus » dans « *cujus* enim appetitus » [appétit du *cujus*]. Et c'est ce « cujus », repris par « hoc », qui est au « principe de l'intellect pratique [principium practici intellectus] » qui cherche à connaître ce « hoc » ; arrivé au terme de cette recherche, terme ici introduit par « ultimum », l'intellect pratique connaît ce « hoc ». Mais, d'autre part, ce même « hoc » est aussi au « principe de l'action [principium actionis] » à accomplir pour soit le poursuivre et s'en saisir soit le fuir et ainsi l'éviter.

---

40 Sancti Thomae Aquinatis, *Aristotelis librum de anima commentarium*, Editio quarta, cura ac studio P. F. Angeli M. Piroota, O.P., Marietti, Turin, 1959, p. 193.

Ce que Guillaume de Moerbeke nous décrit ainsi semble bien désigner quelque chose qui relève de l'action, et non quelque chose qui relève de la parole.

[45]

Dans cette étude, le sujet sur lequel porte nos interrogations est, en gros, la raison pratique [διάνοια πρακτική], celle qui « diffère [διαφέρει] de l'intellect théorétique [νοῦς θεωρητικος] par sa fin [τῷ τέλει] ». Elle diffère aussi de la raison de fabrique [διανοία ποιητική] : en grec, « διανοία ποιητική » est associé à l'art [τέχνη], dont le nom grec évoque le « technique » français, et à la création d'un artéfact, création évoquée par « ποιητική » [poiétique]. Et, cette *raison pratique* [διάνοια πρακτική] nous intéresse *en tant qu'elle* « raisonne en vue d'un but [ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος] » qui est :

* « principe de l'intellect pratique [αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ] », d'une part,
* et « dernier terme [ἔσχατον] [qui] est au point de départ de l'action [ἀρχὴ τῆς πράξεως] », d'autre part.

Comme ce qui nous intéresse est cette raison pratique [διάνοια πρακτική] *en tant qu'elle* « raisonne en vue d'un but [ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος] », nous nous concentrerons sur l'acte [*λογιζόμενειν ; calculer, mettre au compte de, conclure en raisonnant, résoudre, décider, se déterminer à*] qu'accomplit cette raison pratique, son acte propre, et ce, en ce qui concerne *la droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς]. Il en est évidemment de même pour la raison de fabrique [διανοία ποιητική], qui est associée à l'art [τέχνη]

Pourquoi ? Parce que, finalement, le sujet *très précis* sur lequel portera notre interrogation principale est le *vrai* [ἀληθὴς] — mot dérivé de « ἀληθείας », « vérité » — dans la *droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς]. Ce sujet très précis soulève les questions suivantes :

(a) Est-ce que *la vérité* [ἀληθείας], celle que recherche la *raison pratique* [διάνοια πρακτική] et la raison de fabri-

que [διανοί α ποιητική], d'une part, et *la vérité* [ἀ ληθεί ας] que recherche la *raison théorétique* [διά νοια θεωρητική], d'autre part, *diffèrent* l'une de l'autre, ou pas ?

(b) Si oui, *en quoi* diffèrent-elles l'une de l'autre ?

À la ligne 1051a 34 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, mais qu'il appelle « πρώτη φιλοσοφί α θεωρητικα » [philosophie théorétique première], Aristote nous introduit à ce problème en ces termes :

« Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέ γεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲ ν κατὰ τὰ σχή ματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύ ναμιν ἢ ἐ νέ ργειαν τού των ἢ τἀ ναντί α, τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀ ληθὲ ς ἢ ψεῦ δος, τοῦ το δ' ἐ πὶ τῶν πραγμά των ἐ στὶ τῷ συγκεῖ σθαι ἢ διῃ ρῆ σθαι, ὥστε [46] ἀ ληθεύ ει μὲ ν ὁ τὸ διῃ ρημέ νον οἰό μενος διῃ ρῆ σθαι καὶ τὸ συγκεί μενον συγκεῖ σθαι, ἔ ψευσται δὲ ὁ ἐ ναντί ως ἔ χων ἢ τὰ πρά γματα, πό τ' ἔ στιν ἢ οὐ κ ἔ στι τὸ ἀ ληθὲ ς λεγό μενον ἢ ψεῦ δος ; Τοῦ το γὰ ρ σκεπτέ ον τί λέ γομεν. Οὐ γὰ ρ διὰ τὸ ἡ μᾶ ς οἴ εσθαι ἀ ληθῶς σε λευκὸ ν εἶ ναι εἶ σὺ λευκό ς, ἀ λλὰ διὰ τὸ σὲ εἶ ναι λευκὸ ν ἡ μεῖ ς οἱ φά ντες τοῦ το ἀ ληθεύ ομεν. Εἰ δὴ τὰ μὲ ν ἀ εὶ σύ γκειται καὶ ἀ δύ νατα διαιρεθῆ ναι, τὰ δ' ἀ εὶ διῄ ρηται καὶ ἀ δύ νατα συντεθῆ ναι, τὰ δ' ἐ νδέ χεται τἀ ναντί α, τὸ μὲ ν εἶ ναί ἐ στι τὸ συγκεῖ σθαι καὶ ἓ ν εἶ ναι, τὸ δὲ μὴ εἶ ναι τὸ μὴ συγκεῖ σθαι ἀ λλὰ πλεί ω εἶ ναι· περὶ μὲ ν οὖ ν τὰ ἐ νδεχό μενα ἡ αὐ τὴ γί γνεται ψευδὴ ς καὶ ἀ ληθὴ ς δό ξα καὶ ὁ λό γος ὁ αὐ τό ς, καὶ ἐ νδέ χεται ὁ τὲ μὲ ν ἀ ληθεύ ειν ὁ τὲ δὲ ψεύ δεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀ δύ νατα ἄ λλως ἔ χειν οὐ γί γνεται ὁ τὲ μὲ ν ἀ ληθὲ ς ὁ τὲ δὲ ψεῦ δος, ἀ λλ' ἀ εὶ ταὐ τὰ ἀ ληθῆ καὶ ψευδῆ . » [41]

41 URL.

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « L'Être et le Non-Être se disent d'abord selon les différends types de catégories ; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories, ou selon leurs contraires ; et enfin selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes. Or, la vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut, en effet, bien examiner ce que nous entendons par là. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu es blanc, nous disons la vérité. Si donc il existe des choses qui sont toujours unies et qu'il soit impossible de distinguer ; s'il en est d'autres qui sont toujours distinctes et qu'il soit impossible d'unir ; si d'autres enfin admettent union et distinction : alors, être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple. Cela étant, quand il s'agit de choses contingentes, la même opinion ou la même proposition devient vraie ou fausse, et il est possible qu'elle dise le vrai à un moment donné, et le faux à un autre moment ; s'il s'agit, au contraire, des choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont, la même opinion ne devient pas tantôt vraie et tantôt fausse, mais les mêmes opinions sont éternellement vraies ou fausses. » [42]

Ici, nous nous intéressons à « l'Être et [au] Non-Être [qui] se disent (..) selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes », i.e. le terme « vrai » et le terme « faux ». « Or, la vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que :

(a) être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni,

[47]

(b) être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. »

---

42 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

La « nature des objets » est telle que certains objets sont des natures séparées et certains objets sont des natures unies. Dès lors :

(a) dire que des objets sont des natures séparées, et ce, alors que ces objets sont des natures séparées, c'est « être dans le vrai » ; par exemple, « Aucun rectangle n'est circulaire. » ;

(b) dire que des objets sont des natures unies, et ce, alors que ces objets sont des natures unies, c'est « être dans le vrai » ; par exemple, « Tout carré est un rectangle. » ;

(c) dire que des objets sont des natures séparées, et ce, alors que ces objets sont des natures unies, c'est « être dans le faux » ; par exemple, « Aucun carré n'est rectangulaire. » ;

(d) dire que des objets sont des natures unies, et ce, alors que ces objets sont des natures séparées, c'est « être dans le faux » ; par exemple, « Tout rectangle est circulaire. »

Cependant, il convient de « bien examiner ce que nous entendons par là » lorsque nous nous plaçons du côté du dire. En effet, « ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu es blanc, nous disons la vérité. »

N'est-ce pas clair ? Oui et non ! Remarquons le temps du verbe ; il est à l'*indicatif présent* : « tu es ». En réalité, ou bien tu es blanc, ou bien tu n'es pas blanc ; l'opposition entre l'affirmation et la négation, ce qu'on appelle proprement *contradiction*, ainsi formulées à l'indicatif présent, implique que, si tu es blanc et que je dis que tu es blanc, il est nécessaire que je dise alors la vérité. Il en est de même pour la négation. Il en est encore de même pour : « Tu fus P. » et « Tu ne fus pas P. » ; « le passé ne peut pas ne pas avoir été ». [43]

En serait-il de même si le futur « seras » était employé ?

---

43 Aristote, *De l'âme*, traduction, notes et index par J. Tricot, Nouvelle édition, Paris, 1982, Librairie philosophique J. Vrin, 1139b 6.

Tout dépend si, du côté des objets, nous sommes en matière nécessaire ou en matière non nécessaire :

a) matière nécessaire :

[48]

Il est nécessaire que S soit P. — Il est nécessaire que S ne soit pas P.

b) matière non nécessaire :

Il n'est pas nécessaire que S ne soit pas P. — Il n'est pas nécessaire que S soit P.

La proposition : « Il est nécessaire que S ne soit pas P. » équivaut à : « Il est impossible que S soit P. » La proposition : « Il n'est pas nécessaire que S ne soit pas P. » équivaut à : « Il est possible que S soit P. » La proposition : « Il n'est pas nécessaire que S soit P. » équivaut à : « Il est possible que S ne soit pas P. »

Ainsi, tout dépend si, du côté des objets, nous sommes :

* en matière nécessaire [il est nécessaire que S soit P] ou en matière impossible [il est impossible que S soit P] ;
* en matière de possible positif [S n'est pas P, mais il est possible que S soit P] ou en matière de possible négatif [S est P, mais il est possible que S ne soit pas P]. [44]

Les mots « nécessaire » et « contingent » présentent des difficultés. Commençons avec le mot « nécessaire ».

---

44 En matière de possible positif, le *dictum* est affirmatif [il est possible que *S soit P*] ; en matière de possible négatif, le *dictum* est négatif [il est possible que *S ne soit pas P*]. Il existe une différence entre le *possible négatif* et le *non possible*. Le *non possible* s'exprime ainsi : « Il *n'est pas possible* que S soit P », ou « Il *n'est pas possible* que S ne soit pas P » ; c'et le *mode* qui est alors négatif.

Le mot « nécessaire » est formé du latin « ne » et de « cedere » : littéralement « ne pas céder ». Il se considère selon deux modes différents, irréductibles l'un à l'autre : le *mode compositif* et le *mode divisif*.

Selon le mode compositif, « il est nécessaire » signifie que, dans le *dictum* : « L'homme respire. », par exemple, est exigée la *présence simultanée* de « homme » comme sujet, d'une part, et de « respire » comme prédicat, d'autre part, de telle manière qu'ils sont unis : « Il est nécessaire que l'homme respire. »

Selon le mode divisif, on passe de l'exigence d'une *présence simultanée* à l'exigence d'une *présence successive*, dans un sujet, d'un prédicat qui s'unit à lui, mais en l'absence d'un autre prédicat. L'eau est chaude ou froide ; si elle est chaude, elle n'est pas froide ; si elle est froide, elle n'est pas chaude. Si l'eau froide est chauffée, elle devient *nécessairement* chaude, mais le froid l'a alors quitté. Il est évident que, dans le mode divisif, le mode compositif est impliqué à chacun des moments qui sont en succession.

[49]

Le mot « nécessaire » présente une autre difficulté selon qu'on se trouve dans une problématique de l'*existence au sens absolu*, de la *quæstio de esse simpliciter*, ou une problématique de l'*existence partielle*, de la *quæstio de esse in parte*.

Dans une problématique de l'*existence partielle*, de la *quæstio de esse in parte*, la phrase : « Il est nécessaire que S soit P. » dit qu'est nécessaire la *présence simultanée* de « S » comme sujet, d'une part, et de « P » comme prédicat, d'autre part, de telle manière qu'ils sont unis. Cependant, cette phrase ne dit pas : « Il est nécessaire que S soit. », ce qui relève d'une problématique de l'*existence au sens absolu*, de la *quæstio de esse simpliciter*. Évidemment, les deux nécessités peuvent cohabiter :

Il est nécessaire que S soit.

Il est nécessaire que S soit P.

Le mot « nécessaire » présente encore une autre difficulté. Posons qu'est vraie : « Il est nécessaire que S soit P. » Il s'ensuit qu'est fausse la proposition contraire : « Il est impossible que S soit P. » Et il s'ensuit que la proposition contradictoire à cette proposition contraire est vraie : « Il est possible que S soit P. » Dans ce contexte, le nécessaire implique qu'il soit aussi possible, mais *par accident*.

Passons au contingent. « Nous remarquons encore que l'expression *être contingent* se dit de deux façons. En un premier sens, c'est ce qui arrive le plus souvent et manque de nécessité : par exemple, pour l'homme, blanchir, croître, décroître, ou, d'une façon générale, ce qui lui appartient naturellement (cela, en effet, n'a pas une nécessité continue, puisque l'homme n'existe pas toujours, mais si l'homme existe, ces déterminations se produisent soit nécessairement, soit le plus souvent ». » [45]

Cette façon de dire *être contingent*, avec l'emploi de « nécessité continue » et de « si l'homme existe », recoupe ce que nous venons de dire à propos de certains aspects du nécessaire. Mais, il importe ici de bien voir que « c'est ce qui arrive le plus souvent », mais « manque [parfois] de nécessité [continue] », qui est concerné. Bref : « Il est nécessaire que S soit P, mais, malgré que S est P, il est possible que S ne soit plus P. » Ce manque de nécessité continue se trouve au cœur de notre étude.

[50]

Cependant, « en un autre sens, [le contingent] c'est l'indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi : par exemple, marcher, pour un animal, ou encore, qu'un tremblement de terre se produise durant sa marche, ou d'une manière générale, ce qui arrive par hasard, car rien de tout cela ne se produit naturellement dans tel sens plutôt que dans le sens opposé. » [46]

Si S est P, il est possible que S soit P, sans quoi S ne serait pas P. Dès lors, s'il est possible que S, qui peut être P, ne soit pas P, il s'ensuit que S, qu'il soit P ou qu'il ne soit pas P, peut être P et peut ne

---

45 Aristote, *Organon*, III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1971, Librairie philosophique J. Vrin, 32b 4-10.

46 Aristote, op. cit., 32b 10-14.

pas être P. C'est ainsi que le contingent indéterminé est défini ; il manque totalement de continuité continue.

Dans les exemples que nous avons mis entre crochets, et ce, avant d'introduire cette parenthèse sur les difficultés qui se rencontrent avec le nécessaire et le contingent, nous avons utilisé le *mode subjonctif conjugué au présent* : « soit ».

En grammaire française, un *subjonctif conjugué au futur* n'existe pas ; mais, selon l'usage qu'on fait du subjonctif, on parvient à *rendre le futur dans le souhait* ; par exemple : « Qu'il en soit ainsi ! » Et, c'est un tel futur que rend « soit » dans : « S n'est pas P, mais il est possible que S *soit* P », et dans : « S est P, mais il est possible que S ne *soit* pas P ». S n'est pas P, mais il peut le devenir dans le futur. S est P, mais il peut advenir que, dans le futur, S ne soit pas P.

Aristote parle du nécessaire et de l'impossible, d'une part, et du possible positif ou négatif, d'autre part, lorsqu'il écrit : « Si donc il existe des choses qui sont toujours unies et qu'il soit impossible de distinguer ; s'il en est d'autres qui sont toujours distinctes et qu'il soit impossible d'unir ; si d'autres enfin admettent union et distinction : alors, être, c'est être uni, c'est être un ; n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple. »

Si, du côté des objets, nous parlons du nécessaire, de l'impossible, du possible positif ou du possible négatif, dans tous ces cas, il demeure que :

* « être, c'est être uni, c'est être un » ;
* « n'être pas, c'est ne pas être uni, c'est être multiple ».

Mais, « quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux » du côté du dire ?

[51]

En matière nécessaire ou impossible, les natures unies sont unies au présent, le furent au passé, et le seront dans l'avenir ; les natures séparées sont séparées au présent, le furent au passé, et le seront dans l'avenir. C'est que ces « choses (..) ne sauraient être autrement qu'elles ne sont », d'une part, et que « la même opinion ne devient pas

tantôt vraie et tantôt fausse », parce que « les mêmes opinions sont éternellement vraies ou fausses », d'autre part.

En matière de possible positif ou négatif, « il s'agit de choses contingentes », écrit Aristote. Dès lors, « la même opinion ou la même proposition devient vraie ou fausse, et il est possible qu'elle dise le vrai à un moment donné, et le faux à un autre moment ».

L'expression « à un moment donné — à un autre moment » présente des difficultés selon qu'un tel moment peut appartenir au passé, au présent, ou au futur.

À la ligne 19a 28 du traité intitulé *De l'interprétation* (ou *De l'expression*) (en latin, De interpretatione, en grec, Περι ερμηειας), Aristote examine une proposition *de futuro in materia contingenti singulières* en ses termes :

> « Οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. Λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. Ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ᾽ ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσιν· τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ᾽ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἐτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ. Ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὄντων οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν

μὴ ὄντων, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀλλ´ ὥσπερ εἴρηται. » [47]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « C'est la même distinction qui s'applique aux contradictoires. Chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire. Je prends un exemple. Nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire. Et [52] puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes, il en résulte évidemment que si ces dernières se comportent d'une manière déterminée et sont en puissance de contraires, il en sera nécessairement de même pour les propositions contradictoires correspondantes. C'est bien là ce qui se passe pour les êtres qui n'existent pas toujours ou qui ne sont pas toujours non-existants. Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. Par suite, il n'est évidemment pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie, et l'autre fausse. En effet, ce n'est pas à la façon dont les choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon que nous venons d'expliquer. » [48]

La phrase : « elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse », que nous avons soulignée, *suffit pour alerter* le lecteur que l'expression « à un moment donné — à un autre moment » présente des difficultés selon que le « moment » dont il s'agit en est un du futur.

---

47 URL.

48 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

C’est ce problème que nous allons examiner dans cette étude : celui du *vrai* [ἀληθὴς] dans la droite règle *vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς], en nous aidant de la notion de *vrai* [ἀληθὴς] associée à l’art [ἀληθοῦς ποιητική], qui présente des similitudes avec la première.

Avant d’aller plus loin, il convient de clarifier un problème de terminologie concernant les mots : *διάνοια, διάνοια θεωρητική, διάνοια πρακτική, νοῦς, νοῦς θεωρητικος, νοῦς πρακτικός*.

[53]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre V

QUESTIONS DE VOCABULAIRE

Retour à la table des matières

Comme nous l'avons vu plus haut, Thomas d'Aquin expose que « la raison et l'intellect ne sont pas diverses parties de l'âme ; mais, c'est l'intellect lui-même qui est dit *raison* dans la mesure où, par une certaine *recherche*, il parvient à connaître la vérité intelligible. »

L'homme est doué d'une puissance intellective ayant pour objet la vérité intelligible. Cette puissance intellective est appelée « intellect » [en grec, νοῦ ς]. Lorsque l'intellect est à la recherche de la vérité intelligible, il prend le nom de « raison » [en grec, διά νοια]. Cette recherche est un mouvement : le *raisonnement*. La raison *raisonne*, et ce verbe « raisonne » nomme son acte d'être propre.

Arrivé au terme de la recherche, dans les cas heureux, l'intellect atteint la vérité intelligible ; faisant alors acte d'intelligence [en grec, encore νοῦ ς], il intellige une vérité qui, d'intelligible, devient intelligée. La vérité intelligible n'est qu'en puissance d'être intelligée, et l'intellection la fait passer à l'acte d'être intelligée, en l'occurrence, par un acte d'intelligence.

Sauf que les *διάνοια θεωρητική*, *διάνοια πρακτική* et *διάνοια* ποιητική (*νοῦς θεωρητικός*, *νοῦς πρακτικός* et *νοῦς* ποιητικ*ός*) prennent la couleur de la vérité [ἀληθείας] qu'elle recherche si ces vérités diffèrent l'une de l'autre.

En latin ou en grec, les auteurs que nous citons ne manquent pas de nommer, avec le vocable « raison », le fruit de la puissance cognitive nommée aussi « raison ». En français, il n'est pas rare qu'un locuteur dise : « J'ai une bonne *raison* de penser que... »

Le nom « raison » désigne alors le fruit de la puissance cognitive nommée aussi « raison ». Et l'auteur de la phrase : « J'ai une bonne *raison* de penser que... » laisse alors entendre qu'il en est arrivé à intelliger ce qu'il intellige [pense], soit une vérité désormais intelligée par lui, après une recherche accomplie par la puissance cognitive qui prend le nom de « raison » à propos d'une vérité qui n'était encore qu'intelligible. Chez Thomas d'Aquin, par exemple, le nom « ratio » est souvent ainsi employé : « ratio corporis » (raison « corps » ; raison de corps).

[54]

Comme nous l'avons aussi vu plus haut, il arrive aussi que le vocable « raison », auquel est alors joint un objet, nomme un acte de la raison eu égard à cet objet : *ratio recta speculabilium* (littéralement : raison droite des spéculables), la *recta ratio agibilium* (littéralement : raison droite des praticables), *recta ratio factibilium* (littéralement : raison droite des fabricables). L'acte de la raison, eu égard à cet objet, est alors accompli selon la vertu intellectuelle pertinente.

C'est ainsi que, chez Thomas d'Aquin, qui reprend alors l'enseignement d'Aristote dans son traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), on peut lire :

> « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum fa-

cere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu ; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus ; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas ; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate ; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis ; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam

quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines ; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia [55] speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem ; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam. » [49]

Les *Éditions du Cerf* en propose la traduction française suivante :

« Conclusion : Nous l'avons dit, la vertu est l'habitus dont on use bien. Or l'habitus est ordonné à l'acte bon de deux manières. 1° En tant qu'on acquiert par cet habitus une capacité pour bien faire, comme l'habitus de la grammaire donne la capacité de bien parler. La grammaire ne fait pourtant pas qu'on s'exprime toujours correctement, car un grammairien peut faire des barbarismes ou des solécismes. Et il en est de même dans les autres branches des sciences et des arts. 2° D'autre part, l'habitus est ordonné à l'acte bon quand il donne la faculté d'agir, mais quand il fait aussi qu'on use droitement de cette faculté ainsi, la justice ne fait pas seulement qu'on a une volonté prête à accomplir des oeuvres justes, mais elle fait aussi qu'on agit justement. Or le bien, comme l'être, ne s'attribue pas sans réserves à un être en tant qu'il est en puissance, mais en tant qu'il est en acte. Aussi est-ce par des habitus de ce genre qu'on dit de façon absolue qu'un homme fait le bien, et qu'il est bon, par exemple parce qu'il est juste ou tempérant. Et ainsi des autres vertus. Et parce que la vertu est ce qui rend bon l'homme vertueux et rend bonne son oeuvre, des habitus de ce genre sont appelés de façon absolue des vertus, parce qu'ils rendent bonne l'oeuvre en acte, et rendent absolument bons celui qui les a. Au contraire, les habitus de la première sorte ne sont pas appelés vertus de façon absolue parce qu'ils ne rendent pas les oeuvres bonnes, si ce n'est par une certaine capacité, et parce qu'ils n'assurent pas non plus d'une manière absolue le bien de celui qui les possède. On ne dit pas en effet de façon absolue qu'un

49 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, articulum 3 : « L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu ? », Respondeo. URL.

homme est bon par le fait qu'il est un savant ou un artisan ; on dit seulement qu'il est bon sous un certain rapport, par exemple un bon grammairien ou un bon ouvrier. C'est pour cela que le plus souvent on oppose la science et l'art à la vertu, et parfois pourtant on les appelle vertus, comme cela se voit dans l'Éthique. Donc un habitus qui est appelé vertu dans un sens relatif peut avoir son siège dans l'intelligence, non seulement dans l'intellect pratique, mais aussi dans l'intellect spéculatif en dehors de tout rapport à la volonté. Ainsi le Philosophe prétend au même endroit que la science, la sagesse, l'intelligence et même l'art sont des vertus intellectuelles. Au contraire, le siège de l'habitus qui est appelé vertu dans le sens absolu ne peut être que la volonté, ou une autre puissance en tant qu'elle est mue par la volonté. La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui de quelque manière sont rationnelles, comme on l'a vu. C'est pourquoi, lorsque, en acte, on agit bien, cela vient de ce qu'on a une volonté bonne. Aussi, lorsqu'une vertu porte à bien agir en acte, c'est qu'on ne l'a pas seulement comme une capacité ; il faut qu'on l'ait ou dans la volonté elle-même, ou dans une puissance en tant que cette puissance est mue par la volonté. Or il arrive que l'intelligence est mue par la volonté, comme les autres puissances ; en effet on pense à certaines choses d'une manière actuelle du fait même qu'on le veut. Voilà comment l'intelligence en tant qu'elle est ordonnée à la volonté peut être le siège de ce qu'on appelle absolument parlant la vertu. C'est ainsi que l'intellect spéculatif ou raison est le siège de la vertu de foi, car pour donner son assentiment aux choses de la foi, l'intelligence est mue par le commandement de la volonté : on ne croit que si l'on a la volonté de croire. L'intellect pratique, de son côté, est le siège de la prudence. La prudence étant en effet la droite règle de l'action, il est requis à cette vertu qu'on soit dans une bonne attitude à l'égard de ces principes de nos raisons d'agir que sont les fins humaines ; cette bonne attitude à l'égard des fins se prend par la rectitude de [56] la volonté, de même qu'à l'égard des principes de l'ordre spéculatif elle a lieu par la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est pourquoi, de même que la science, qui est la droite règle de la spéculation, a pour siège

> un intellect spéculatif ordonné à l'intellect agent, de même la prudence a pour siège un intellect pratique ordonné à une volonté droite. » [50]

En latin, le mot français « homme » se dit de deux manières : soit *homo*, soit *vir*. Et, il est manifeste que *vir* est reconnaissable dans le mot *virtus* (*vir*-tus, vertu). Le *vir*, c'est le *homo* qui a acquis par la pratique et qui ainsi pratique la *virtus* ; c'est l'homme vertueux.

La vertu [ἀρετὴ], appartient au genre nommé « ἕξις » par Aristote à la ligne 9a 10 du traité intitulé *Catégories* ou *Attributs* (en grec, Κατηγοριαι) : « Εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις· οἱ μὲν γὰρ ἕξεις ἔχοντες καὶ διάκεινταί πως κατὰ ταύτας, οἱ δὲ διακείμενοι οὐ πάντως καὶ ἕξιν ἕχουσιν. » [51] Comme Aristote l'écrit à la ligne précédente : « Ὥστε διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῷ τὸ μὲν εὐκίνητον εἶναι τὸ δὲ πολυχρονιώτερόν τε καὶ δυσκινητότερον. »

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Les états [ἕξεις] sont en même temps des dispositions [διαθέσεις], mais les dispositions [διαθέσεις] ne sont pas nécessairement des états [οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις] : posséder, en effet, des états, c'est se trouver aussi dans une certaine disposition à leur égard, tandis qu'avoir des dispositions ce n'est pas posséder par cela même, dans tous les cas, un état correspondant. » [52]

C'est que, comme le dit la phrase qui précède celle qu'on vient de lire : « L'état diffère donc de la disposition en ce que cette dernière est aisée à mouvoir, tandis que le premier est plus durable et plus difficile à mouvoir. » Comme nous constaterons plus loin, les traducteurs d'Aristote emploie souvent « disposition » pour traduire « ἕξις ». Est-ce un relâchement ? Peut-être !

L'état [ἕξις] est proprement stable ; la disposition [διαθέσις] ne l'est pas. Toute vertu, lorsqu'acquise, est un état ; mais, au départ du processus par lequel on l'acquiert, elle commence par être une dispo-

---

50 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 56, article 3 : « L'intelligence peut-elle être le siège de la vertu ? », conclusion, Édition numérique : URL.

51 URL.

52 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

sition qui, graduellement, se stabilise en nous et devient de plus en plus ferme. C'est pourquoi le relâchement des traducteurs peut parfois s'expliquer.

[57]

Enfin, la vertu concerne une opération *bien accomplie*, ce pourquoi Thomas d'Aquin écrit : « Virtus est habitus quo quis bene operatur. » La traduction française que nous en offrons est : « La vertu est l'état [habitus] par lequel quelqu'un œuvre [operatur] bien ».

En français contemporain, le mot « habitus » se trouve dans le lexique répertorié par les dictionnaires, mais *il n'a pas cette signification*. Pourtant, les *Éditions du Cerf* l'emploie dans leur traduction : « La vertu est l'habitus dont on use bien. » Nous l'éviterons.

L'effet de l'état [habitus] par lequel quelqu'un œuvre [operatur] bien se présente de deux manières :

1° ou bien l'état a pour effet de *procurer une capacité de bien œuvrer, mais sans assurer aussi le bon usage de cette capacité de bien œuvrer* ; ainsi la grammaire procure la capacité de bien parler, mais elle ne l'assure pas, comme le prouvent les fautes commises par ceux qui l'ont pourtant apprises ;

2° ou bien l'état a pour effet de *procurer une capacité de bien œuvrer, tout en assurant aussi le bon usage de cette capacité de bien œuvrer* ; ainsi la vertu de justice a pour effet de procurer, à la volonté, une capacité de *bien rendre* à autrui ce qui lui est dû.

L'état de la première sorte, nommé « art » et « science », est appelé « vertu », vertu de l'artisan ou vertu du savant. L'art, ainsi entendu, se définit « recta ratio factibilium », raison droite de fabrique (*fabrique* : bonne manière de fabriquer un produit). Mais un bon artisan ou un bon savant ne sont pas, pour autant, un homme bon. Par exemple, un *bon* voleur n'en est pas moins un criminel, un homme qui, *en tant qu'il* est homme, n'est pas bon : il n'est pas vertueux.

Un tel état de la première sorte peut se trouver dans l'intellect tant poiétique [recta ratio factibilium ; λόγου ποιητική] que théorétique

[recta ratio speculabilium] ; il est ainsi nommé « vertu intellectuelle ». Même si Thomas d'Aquin écrit « intellectus, non solum *practicus* », on verra bientôt que , ici, « poiétique » s'impose : « ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. » (production et action sont distinctes).

Par ailleurs, le nom « science », qui vient du latin « scientia », s'entend d'une manière que le mot français « sciemment » a retenu : *en connaissance de cause*. Et ici, le nom « science » est pris comme nom d'une vertu : « la science (...) est la droite règle de la spéculation [ratio recta speculabilium], [qui] a pour siège un intellect spéculatif ordonné [58] à l'intellect agent ». C'est ainsi que le savant, l'homme de science, parvient à être en connaissance des causes en suivant la *ratio recta speculabilium*. — À notre époque, le nom « science » se prend aussi en d'autres acceptions, non pertinentes pour notre propos.

L'état de la seconde sorte « rend bon l'homme vertueux », écrit Thomas d'Aquin. Il ne peut se trouver que dans « la volonté, ou [dans] une autre puissance en tant qu'elle est mue par la volonté », ajoute-t-il, toujours en accord avec Aristote. Thomas d'Aquin ajoute : « La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui de quelque manière sont rationnelles ».

Par exemple, lorsque « quelqu'un considère quelque chose de manière actuelle, parce qu'il le veut » [considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult], l'intellect est mû par la volonté :

— *Pensez-y !*

— *Je veux bien y penser*.

Évidemment, même ainsi mû, l'intellect doit accomplir son œuvre selon sa propre nature. On ne connaît pas ce qu'on veut connaître par l'acte consistant à vouloir le connaître, mais par l'acte de l'intellect qui le connaît.

« C'est ainsi que l'intellect spéculatif [théorétique] ou raison [spéculative ou théorétique] est le siège de la vertu de foi, car pour donner son assentiment aux choses de la foi, l'intelligence est mue par le commandement de la volonté : on ne croit que si l'on a la volonté de croire. » La plupart d'entre nous *croit* à la théorie de la relativité pro-

posée par Einstein, et ce, sans être capable de lire la démonstration [la *ratio recta speculabilium* pertinente] qu'il a donné d'elle.

C'est encore ainsi que la raison [pratique] est le siège de la vertu de prudence. Thomas d'Aquin écrit :

> « La prudence [prudentia] étant en effet la droite règle de l'action [recta ratio agibilium], il est requis à la prudence [requiritur ad prudentiam] que l'homme [homo] soit dans une bonne attitude [bene habeat] à l'égard de ces principes [ad principia] de nos raisons d'agir [huius rationis agendorum] que sont les fins [sunt fines] humaines ; cette bonne attitude à l'égard des fins se prend par la rectitude de la volonté [bene se habet homo per rectitudinem voluntatis], de même qu'à l'égard des principes de l'ordre spéculatif [sicut ad principia speculabilium] elle a lieu par la lumière naturelle de l'intellect agent [per naturale [59] lumen intellectus agentis]. C'est pourquoi [et ideo], de même que le sujet de la [vertu de] science [sicut subiectum scientiae], qui est la droite règle de la spéculation [quae est ratio recta speculabilium], a pour siège un intellect spéculatif [intellectus speculativus] ordonné à l'intellect agent [in ordine ad intellectum agentem], de même la prudence [ita subiectum prudentiae] a pour siège un intellect pratique [intellectus practicus] ordonné à une volonté droite [in ordine ad voluntatem rectam]. »

En fin de compte, nous avons : la bonne raison de savoir [ratio recta speculabilium], la bonne raison d'agir [recta ratio agibilium], et la bonne raison de faire [recta ratio factibilium]. Et nous entrevoyons que ces diverses espèces de la *ratio recta*, bien que mutuellement distinctes, se complètent mutuellement ; elles enveloppent, chacune dans son ordre propre, tous les aspects que présente une situation : *je peux avoir une bonne raison de savoir, une bonne raison de bien agir et une bonne raison de bien faire en*... Le sage accompli vit ainsi.

Thomas d'Aquin ne dit pas autrement lorsqu'il débute son ouvrage intitulé *Sententia libri Ethicorum* comme suit :

> « Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur ; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae ; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. » [53]

Le professeur Yvan Pelletier en propose la tradition française suivante : « Comme le Philosophe [il s'agit d'Aristote] le dit, au début de la *Métaphysique* (982a17), il appartient au sage d'ordonner. La raison en est que la sagesse est la perfection la plus puissante de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. En effet, même si les puissances sensitives connaissent les choses de manière absolue, cependant, connaître l'ordre d'une chose en regard d'une autre appartient à la seule intelligence ou raison. Or on trouve deux ordres entre les choses : il y en a un entre les parties d'un tout ou d'une multitude, à la manière dont les parties d'une maison sont ordonnées entre elles ; il y a ensuite l'ordre que des choses entretiennent avec leur fin. Et cet ordre-ci [60] est plus important que le premier. Car, comme le Philosophe le dit, au onzième livre de la *Métaphysique* (1075a13), l'ordre entre les parties de l'armée a pour cause celui qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef. Par ailleurs, l'ordre se compare à la raison de quatre manière-

53 Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, Liber 1, Lectio 1. n. 1. URL.

res : il y a, en effet, un ordre que la raison ne fait pas, mais qu'elle ne fait qu'observer, comme il en est de l'ordre des choses naturelles ; il existe ensuite un autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens ; il y a encore un troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté ; il y a enfin un quatrième ordre que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison. » [54]

« L'ordre entre les parties de l'armée » en est un « entre les parties d'un tout ou d'une multitude » ; mais ce dernier « a pour cause [l'ordre] qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef », ce pourquoi « cet ordre-ci est plus important que le premier ». En effet, la disposition [ἕ ξις] des parties de l'armée en ordre de bataille dépend de la fin dont l'atteinte est prise en charge par le stratège.

Le sujet *très précis* qui est le nôtre, le *vrai* [ἀ ληθὴ ς] — mot dérivé de « ἀ ληθεί ας », « vérité » — dans la *droite règle vraie* [ὀ ὀ ρθὸ ς λό γος ἀ ληθὴ ς], appartient au « troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté » ; mais nous le connaîtrons en nous aidant de la notion de *vrai* [ἀ ληθὴ ς] associée à l'art [ἀ ληθοῦ ς ποιητική], qui présente des similitudes avec la première bien que cette dernière appartienne au quatrième ordre.

Et c'est ici que le problème évoqué à propos du mot « discursion » se pose avec acuité. Pour bien le voir, arrêtons-nous justement « au quatrième ordre que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause ».

À la ligne 1140a 1 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), Aristote écrit :

« Τοῦ δ' ἐ νδεχομέ νου ἄ λλως ἔ χειν ἔ στι τι καὶ ποιητὸ ν καὶ πρακτό ν· ἕ τερον δ' ἐ στὶ ποί ησις καὶ πρᾶ ξις (πιστεύ ομεν δὲ

54 Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Deux traductions : Abbé Germain Dandenault (Canada) vers 1950 (incomplet). Professeur Yvan Pelletier, Laval (Canada) vers 1999 (complet), (Les 10 livres complets), Édition numérique, URL, 2008.

περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις)· ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως. Διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς ἐστιν. Ἐπεὶ δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τίς ἐστι καὶ ὅπερ ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ [61] οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. Ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· » [55]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont [τοῦ δ' ἐνδεχομένου] comprennent à la fois les choses qu'on fabrique [ποιητὸν] et les actions [πρακτόν] qu'on accomplit. Production et action [ποίησις καὶ πρᾶξις] sont distinctes [ἕτερον δ' ἐστὶ] (sur leur nature nous pouvons faire confiance aux discours ésotériques) ; il s'ensuit que la disposition à agir [ἕξις πρακτικὴ] accompagnée de règle [μετὰ λόγου] est différente [ἕτερόν ἐστι] de la disposition à produire [ποιητικῆς ἕξεως] accompagnée de règle [μετὰ λόγου]. De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une de l'autre [διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ' ἀλλήλων], car ni l'action n'est une production [πρᾶξις ποίησις], ni la production une action [ποίησις πρᾶξίς]. Et puisque l'architecture [οἰκοδομικὴ] est un art [τέχνη], et est essentiellement une certaine disposition à produire [ἕξις ποιητική], accompagnée de règle [μετὰ λόγου], et qu'il n'existe aucun art qui ne soit une disposition à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition de ce genre qui ne soit un art, il y aura identité entre art et disposition à produire accompagnée de règle exacte [ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική]. L'art concerne toujours un devenir [τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν], et s'appliquer à un art [τεχνάζειν ; faire avec art], c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas [θεωρεῖν

55 URL.

ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι] mais dont le principe [ἀρχὴ] réside dans l'artiste [ἐν τῷ ποιοῦντι ; dans le fabricant] et non dans la chose produite [μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ] : l'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux-mêmes leur principe. » [56]

Comme « s'appliquer à un art » consiste à « considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas mais dont le principe réside dans l'artiste [le producteur] et non dans la chose produite », à la ligne 20, Aristote est conduit à énoncer la définition suivante de l'art [τέχνη] : « Ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. » [57]

[62]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Ainsi donc, l'art [τέχνη], comme nous l'avons dit, est une certaine disposition [ἕξις], accompagnée de [μετὰ] règle vraie [λόγου ἀληθοῦς], capable de produire [ποιητική] ; le défaut d'art [ἀτεχνία], au contraire, est une disposition à produire [ποιητικὴ ἕξις] accompagnée de [μετὰ] règle fausse [λόγου ψευδοῦς] ; dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le domaine du contingent [τὸ ἐνδεχόμενον]. » [58]

Nous avons ainsi l'opposition suivante :

* art [τέχνη] : disposition [ἕξις] capable de produire [ποιητική], accompagnée de [μετὰ] règle vraie [λόγου ἀληθοῦς] ;

---

56 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin, 1140a 1-15.

57 URL.

58 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

* défaut d'art [ἀτεχνία] : disposition à produire [ποιητικὴ ἕξις] accompagnée de [μετὰ] règle fausse [λόγου ψευδοῦς]

Si la disposition [ἕξις] capable de produire [ποιητική] la chose produite [τῷ ποιουμένῳ] est accompagnée de [μετὰ] règle vraie [λόγου ἀληθοῦς], il s'impose d'entendre que la règle vraie s'ajoute à la disposition capable de produire. C'est ainsi que « le quatrième ordre, [celui] que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison », n'est autre que « l'ordre que des choses [produites] entretiennent avec leur fin ».

Mais, « en y pensant », la raison fabricatrice échappe-t-elle à cet « autre ordre [le second], que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens », et ce, si elle emploie des « concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens » ?

C'est le problème exact que pose le mot « discursion » et que nous avons évoqué plus haut. Thomas d'Aquin écrit très précisément :

a) Alius [le second] (...) est ordo, quem ratio *considerando facit in proprio actu*, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae ;

[63]

b) Quartus autem est ordo quem ratio *considerando facit in exterioribus rebus*, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

L'expression « ordo quem ratio considerando facit » se traduit exactement ainsi : « L'ordre que la raison en considérant fait ». Une analyse de « en considérant fait » s'impose.

En considérant, la raison pose un acte de considération ; « considérer », en latin comme en français, c'est *examiner avec soin*. Mais, que

fait-elle ? Elle fait ordre : i.e. « l'ordre que la raison (...) fait ». Cet ordre que la raison *fait*, elle le fait en quoi ? Est-ce dans l'acte de considération ?

Dans le cas de l'art, c'est « dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison » ; et alors, cet ordre y est fait pour que la fin à laquelle l'armoire ou la maison produites sont destinées soit atteinte.

Dans l'autre cas, « lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens », la raison (...) met [l'ordre] dans son propre acte ». C'est ainsi que Thomas d'Aquin écrit : « Haec ars est logica (cet art est la logique) » ; il la qualifie aussi de « rationalis scientia ». En tant qu'art, la logique est dite « utens » (faisant usage de) ; en tant que science, elle est dite « docens » (enseignante).

Le problème très précis que pose le mot « discursion », problème que nous avons évoqué plus haut, peut maintenant être exactement formulé. Il est clair que, « lorsque la raison (...) met [l'ordre] dans son propre acte », un discours (un dire) est impliqué ; et l'ordre qui est *fait* dans le discours y est fait pour que la fin à laquelle le discours est destiné soit atteint.

Mais, lorsque « la raison (...) met [l'ordre] dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison », et ce, pour que soit atteinte la fin à laquelle l'armoire ou la maison produites sont destinées, est-ce qu'un discours (un dire) est impliqué ? Autrement dit, y a-t-il une *logique de la fabrication* de l'armoire ou de la maison ?

Une réponse négative s'impose ; la logique dite « docens » ne détermine pas l'ordre à mettre dans une armoire ou dans une maison pour qu'elles atteignent leur fin respective. Mais, le discours (le dire) où est décrit l'ordre à suivre pour fabriquer une [64] armoire ou une maison doit, lui, suivre l'ordre du discours pertinent (cas de logique dite « utens »). C'est ainsi que le rédacteur qui a pour tâche d'écrire le mode d'emploi d'un outil emploie la logique dite « utens », mais ce n'est pas cette dernière qui constitue l'art d'employer l'outil.

Bref, l'ordre que met la raison dans l'armoire ou la maison n'est pas et ne peut pas être une *logique* de l'armoire ou de la maison.

Le mot « discursion », lorsqu'il désigne quelque chose de l'ordre de l'action, comme le mot latin « discursio » pris dans son acception de *allées et venues*, désigne bien le cours d'une action, *cours* qui n'est pas un *discours* (un dire), pas plus que le cours d'un ruisseau n'est un discours (un dire).

Car, il existe bien un cours pour la fabrication d'une armoire ou d'une maison, cours qui n'est autre que l'ordre du produit à sa fin, ordre principal et ordre premier par rapport à cet autre ordre qui concerne les parties d'un tout.

Nous en avons suffisamment dit pour que les questions suivantes apparaissent comme pertinentes :

(a) est-ce que *la vérité* [ἀληθείας] de la règle qui accompagne [μετὰ λόγου ἀληθοῦς] la *disposition de fabrique* [ἕξις ποιητική] et *la vérité* [ἀληθείας] qui accompagne la *raison théorétique* [διάνοια θεωρητική] *diffèrent* l'une de l'autre, ou pas ?

(b) si oui, *en quoi* diffèrent-elles l'une de l'autre ?

Les réponses que nous découvrirons pour la disposition de fabrique nous conduirons à la prise en considération du *vrai* [ἀληθὴς] dans la *droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] qui soulève les questions suivantes :

(a) est-ce que *la vérité* [ἀληθείας] que recherche la *raison pratique* [διάνοια πρακτική] et *la vérité* [ἀληθείας] que recherche la *raison théorétique* [διάνοια θεωρητική] *diffèrent* l'une de l'autre, ou pas ?

(b) *si oui*, *en quoi* diffèrent-elles l'une de l'autre ?

Maintenant que ces questions de vocabulaire sont éclaircies, relevons encore les définitions que propose Aristote à propos de sujets connexes : la *science*, l'*intelligence des principes*, la *prudence*.

[65]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre VI

SUJETS CONNEXES

Retour à la table des matières

À la ligne 1139b 32 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), Aristote écrit : « Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· » [59] Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Ainsi la science [ἐπιστήμη] est une disposition capable de démontrer [ἕξις ἀποδεικτική], en ajoutant à cette définition toutes les autres caractéristiques mentionnées dans nos *Analytiques* [ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς]. » [60] La science traite « des choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont », a-t-on lu plus haut.

À la ligne 73b 26 du traité *Derniers analytiques* (en grec, *Ἀναλυτικῶν ὑστέρων*), Aristote écrit : « Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ᾗ αὐτό. » [61] Jean Tricot propose la traduction française suivante : « J'appelle [λέγω] universel [καθόλου] l'attribut qui appartient à tout sujet [ὃ ἂν κατὰ

59 URL.

60 Aristote, *Organon*, IV Les seconds analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1979, Librairie philosophique J. Vrin.

61 URL.

παντός τε ὑπάρχῃ], par soi [καθ´ αὐτὸ], et en tant que lui-même [ᾗ αὐτό]. » [62]

Cet universel de la ligne 73b 26, c'est la droite règle vraie [ὀ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] de la disposition capable de démontrer [ἕξις ἀποδεικτική] : *dici de omni, per se et universale*. C'est précisément cette règle qui ne peut jamais être satisfaite au cours d'une délibération [βουλεύσις].

Cette question sera au cœur du propos sur la *bataille navale*. En effet, dans son commentaire du traité intitulé *Derniers analytiques*, à propos de cet universel de la ligne 73b 26, Thomas d'Aquin écrit :

> « Ad evidentiam autem eorum, quae hic dicuntur, sciendum est quod universale non hoc modo hic accipitur, prout omne quod praedicatur de pluribus universale dicitur, secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus ; sed dicitur hic universale secundum quamdam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato. » [63]

La traduction française que nous en offrons se lit ainsi : « Cependant, à l'évidence de ce qui est dit ici [soit le : *dici de omni, per se et universale*], on doit savoir que cet universel n'est pas pris selon le mode que *tout ce qui est prédiqué de plusieurs est universel*, comme le détermine Porphyre à propos des cinq prédicables [genre, différence, espèce, propre, accident] ; mais *universel* est ici dit selon une certaine adaptation ou [66] adéquation du prédicat au sujet, i.e. que ni le prédicat ne se trouve hors du sujet, ni le sujet ne se trouve sans le prédicat. »

Et Thomas d'Aquin ajoute : « Primo dicit quod *universale*, scilicet praedicatum, est quod et *de omni est*, idest universaliter praedicatur de

---

62 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

63 Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, liber I, Lectio 11, n. 2. URL.

subiecto, et etiam *per se*, scilicet inest ei, idest convenit subiecto *secundum quod ipsum subiectum est*. » [64]

La traduction française que nous en offrons se lit ainsi : « Premièrement, il dit que *universale* , i.e. le prédicat, est ce qui est dit *de omni*, c'est-à-dire qu'il est prédiqué du tout du sujet, et même dit *per se*, i.e. qu'il inhère à lui, et ce, selon [idest] qu'il convient au sujet *selon ce que le sujet lui-même est* [secundum quod ipsum subiectum]. »

Si la recherche porte sur l'*existence au sens absolu — quæstio de esse simpliciter* — le prédicat « est » n'est prédiqué du tout du sujet, *per se*, et du sujet *selon ce que le sujet lui-même est* [secundum quod ipsum subiectum], que dans le seul cas de l'*ipsum esse*, et des autres premiers intellligibles convertibles avec lui : « Ipsum esse est. »

Par contre, si la recherche porte sur l'*existence partielle — quæstio de esse in parte* — il est nécessaire que le prédicat ainsi prédiqué prenne la forme « est P ». Alors, dans « S est P. », il est possible qu'un tel prédicat soit prédiqué du tout du sujet, *per se*, et du sujet *selon ce que le sujet lui-même est* [secundum quod ipsum subiectum], et alors on aura toujours un cas de nécessaire, mais jamais un cas de contingent indéterminé.

C'est pourquoi, à la ligne 1025a 23 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, mais qu'il appelle « πρώτη φιλοσοφί α θεωρητικα » [philosophie théorétique première], Aristote écrit : « Ὥστ' ἐ πεὶ ἔ στιν ὑ πά ρχον τι καὶ τινί , καὶ ἔ νια τού των καὶ ποὺ καὶ ποτέ , ὅ τι ἂ ν ὑ πά ρχῃ μέ ν, ἀ λλὰ μὴ διό τι τοδὶ ἦ ν ἢ νῦ ν ἢ ἐ νταῦ θα, συμβεβηκὸ ς ἔ σται. Οὐ δὲ δὴ αἴ τιον ὡρισμέ νον οὐ δὲ ν [25] τοῦ συμβεβηκό τος ἀ λλὰ τὸ τυχό ν· τοῦ το δ' ἀό ριστον. » [65]

Jean Tricot en offre la traduction française suivante : « Par conséquent, étant donné qu'il y a des attributs, et qu'ils appartiennent à des sujets, et que certains d'entre eux ne leur appartiennent qu'à un endroit déterminé et dans un temps déterminé : tout attribut qui [67] appartient à un sujet, mais non parce que le sujet était précisément ce

64 Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, liber I, Lectio 11, n. 3. URL.

65 URL.

sujet, ou le temps, ce temps, ou le lieu, ce lieu, cet attribut sera un accident. » [66]

Il est ainsi manifeste que la phrase soulignée est la négation même du « secundum quod ipsum subiectum ». Et il est tout aussi manifeste que, en toute proposition affirmative dont le sujet est singulier et dont le prédicat est un universel, le prédicat est toujours prédiqué du sujet *per accidens*. Par exemple : « Socrate est homme. »

L'objet de la science est donc toujours un universel au sens de : *dici de omni, per se et universale*. Aristote le confirme à la ligne 1140b 3 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), mais il soulève un problème :

> « Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. Οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. Εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. » [67]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Puisque la science [ἐπιστήμη] consiste [ἐστὶν] en un jugement [ὑπόληψις] sur les universels [καθόλου] et les êtres nécessaires [ἀνάγκης ὄντων], et qu'il existe des principes [ἀρχαὶ] d'où découlent les vérités démontrées [ἀποδεικτῶν] et toute science en général [πάσης

---

66 Aristote, *La métaphysique*, Tome I, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

67 URL.

ἐπιστήμης] (puisque la science [γὰρ ἡ ἐπιστήμη] s'accompagne de raisonnement [μετὰ λόγου]), il en résulte que le principe de ce que la science connaît [τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ] ne saurait être lui-même ni objet de science [οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη], ni d'art [οὔτε τέχνη], ni de prudence [οὔτε φρόνησις] : en effet, l'objet de la science est démontrable [ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν], et d'autre part l'art et la prudence [τέχνη, φρόνησις] se trouvent avoir rapport aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont [περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως]. Mais la sagesse [σοφία] n'a pas non plus dès lors les principes pour objet, puisque le propre du sage c'est d'avoir une démonstration pour certaines choses [σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν]. Si donc les dispositions qui nous permettent d'atteindre la vérité [οἷς ἀληθεύομεν] et d'éviter toute erreur [μηδέποτε διαψευδόμεθα] dans les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont [τὰ μὴ ἐνδεχόμενα] ou dans celles qui peuvent être autrement [ἐνδεχόμενα [68] ἄλλως], si ces dispositions-là sont la science, la prudence, la sagesse et l'intellect [ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς], et si trois d'entre elles ne peuvent jouer aucun rôle dans l'appréhension des principes (j'entends la prudence, la science et la sagesse [λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν]), il reste que c'est la raison intuitive qui les saisit [λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν]. » [68]

Qu'est-ce que la science [ἐπιστήμη] ? C'est un jugement :

* *porté selon* la droite règle vraie [ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] de la disposition capable de démontrer [ἕξις ἀποδεικτική] qu'est la science : *dici de omni, per se et universale*,
* *porté sur* les universels et les êtres nécessaires, objets qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont,
* *porté* à partir des principes [ἀρχαὶ] d'où découlent les vérités démontrées [ἀποδεικτῶν] à propos des universels et les êtres nécessaires, objets qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont.

68 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

Comme ce qui est proprement nommé « principe » est premier, puisque le mot « principe » vient du latin « primus » et « capere » (*à prendre en premier*), « il existe des principes [ἀρχαὶ] d'où découlent les vérités démontrées [ἀποδεικτῶν] » à propos des objets qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont. Or, le principe de ce que la science connaît ne peut pas être lui-même objet de science puisque rien ne peut être antérieur à ce qui est premier. Et le principe de science ne peut être lui-même ni objet d'art, ni objet de prudence puisqu'il concerne des objets qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont.

Alors, selon quelle disposition connaît-on ces principes [ἀρχαὶ], et ce, en vérité ? « Si (...) les dispositions qui nous permettent d'atteindre la vérité et d'éviter toute erreur dans les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont ou dans celles qui peuvent être autrement (...) sont la science, la prudence, la sagesse et l'intellect, et si trois d'entre elles (la prudence, la science et la sagesse) ne peuvent jouer aucun rôle dans l'appréhension des principes, il reste que c'est la raison intuitive [νοῦς] qui les saisit ».

La « raison intuitive » est ainsi en opposition à la raison démonstrative.

Pourquoi la sagesse [σοφία] ne peut pas être la disposition de la raison dite *intuitive* [νοῦς] qui connaît les principes ? Parce que « le propre du sage (...) est d'avoir une démonstration pour certaines choses », et que le principe de cette démonstration n'est [69] pas lui-même démontrable. Tel est le problème que pose le passage qui commence à la ligne 1140b 3.

Il convient, cependant, de compléter cet exposé sur la sagesse [σοφία] avec ce qu'écrit Aristote aux lignes 1141a 9, 15, 30 et 1141b 3 du même traité :

> 1141a 9 : « Τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις (10) τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· »

1141a 15 : « Ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. Δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. »

1141b 3 : « Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. » [69]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante :

1141a 9 : « Le terme *sagesse* dans les arts est par nous appliqué à ceux qui atteignent la plus exacte maîtrise dans l'art en question, par exemple à Phidias comme sculpteur habile et à Polyclète comme statuaire ; et en ce premier sens, donc, nous ne signifions par sagesse rien d'autre qu'excellence dans un art. »

1141a 15 : « Il est clair, par conséquent, que la sagesse sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes. »

1141b 3 : « Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. » [70]

C'est ainsi que, dans son commentaire d'Aristote, Thomas d'Aquin écrit : « Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, inquantum dicit

69 URL.

70 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

verum circa principia, est intellectus ; inquantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. » [71]

La traduction française que nous en offrons est la suivante : « Ainsi donc, ultimement, [Aristote] conclut que la sagesse, en tant qu'elle dit le vrai pour les principes, est intelligence [des principes] ; cependant, elle est science en tant qu'elle connaît de science [scit] ce qui est conclu à partir des principes. »

[70]

« Outre la science démonstrative, il y a une connaissance intuitive des principes par le νοῦς, qui les dégage, au moyen de l'induction, suivant un mécanisme décrit à Anal. post,. II, 19, 100a 15 et ss. (p. 245-247 de notre traduction), à partir des données sensibles », écrit Jean Tricot. [72] Or, *l'induction est un raisonnement* ; ce raisonnement est au principe de la « connaissance intuitive des principes ».

En ce qui concerne ces « données sensibles », il convient donc de partir de ce qu'Aristote écrit à la ligne 68b 16 du traité intitulé *Premiers analytiques* (en grec, *Αναλητὶ κων προτέρων*) :

> « Οἷ ον εἰ τῶν Α Γ μέ σον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖ ξαι τὸ Α τῷ Β ὑ πά ρχον· οὕ τω γὰ ρ ποιού μεθα τὰ ς ἐ παγωγά ς. Οἷ ον ἕ στω τὸ Α μακρό βιον, τὸ δ΄ ἐ φ΄ ᾧ Β τὸ χολὴ ν μὴ ἔ χον, ἐ φ΄ ᾧ δὲ Γ τὸ καθ΄ ἕ καστον μακρό βιον, οἷ ον ἄ νθρωπος καὶ ἵ ππος καὶ ἡ μί ονος. Τῷ δὴ Γ ὅ λῳ ὑ πά ρχει τὸ Α (πᾶ ν γὰ ρ τὸ Γ μακρό βιον)· ἀ λλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔ χειν χολή ν, παντὶ ὑ πά ρχει τῷ Γ. Εἰ οὖ ν ἀ ντιστρέ φει τὸ Γ τῷ Β καὶ μὴ ὑ περτεί νει τὸ μέ σον, ἀ νά γκη τὸ Α τῷ Β ὑ πά ρχειν. Δέ δεκται γὰ ρ πρό τερον ὅ τι ἃ ν δύ ο ἄ ττα τῷ αὐ τῷ ὑ πά ρχῃ καὶ πρὸ ς θά τερον αὐ τῶν ἀ ντιστρέ φῃ τὸ ἄ κρον, ὅ τι τῷ ἀ ντιστρέ φοντι καὶ θά τερον ὑ πά ρξει τῶν

71 Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, liber 6, lectio 5 n. 9. URL.

72 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin, note 1, p. 282.

κατηγορουμέ νων. Δεῖ δὲ νοεῖ ν τὸ Γ τὸ ἐ ξ ἁ πά ντων τῶν καθ᾽ ἕ καστον συγκεί μενον· ἡ γὰ ρ ἐ παγωγὴ διὰ πά ντων. » [73]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Par exemple (Οἷ ον), B étant moyen terme (εἰ μέ σον τὸ Β) entre A et G (τῶν Α Γ), on prouvera (δεῖ ξαι) par G (διὰ τοῦ Γ) que A appartient à B (τὸ Α τῷ Β ὑ πά ρχον) : c'est ainsi, en effet, (οὕ τω γὰ ρ) que nous faisons nos inductions (ποιού μεθα τὰ ς ἐ παγωγά ς). Admettons que A signifie le fait de *vivre longtemps* (Οἷ ον ἕ στω τὸ Α μακρό βιον), B le fait d'être *dépourvu de fiel* (τὸ δ΄ ἐ φ΄ ᾧ Β τὸ χολὴ ν μὴ ἔ χον), et G *les individus à longue vie* (ἐ φ΄ ᾧ δὲ Γ τὸ καθ΄ ἕ καστον μακρό βιον), soit *homme*, *cheval*, *mulet* (οἷ ον ἄ νθρωπος καὶ ἵ ππος καὶ ἡ μί ονος). A appartient alors à la totalité de G (Τῷ δὴ Γ ὅ λῳ ὑ πά ρχει τὸ Α), car tout animal sans fiel vit longtemps (πᾶ ν γὰ ρ τὸ Γ μακρό βιον). Mais, aussi (le fait d'être *dépourvu de fiel*) appartient à tout G (ἀ λλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔ χειν χολή ν, παντὶ ὑ πά ρχει τῷ Γ). Si donc G se convertit avec B (Εἰ οὖ ν ἀ ντιστρέ φει τὸ Γ τῷ Β), et que le moyen terme n'a pas plus d'extension que G (καὶ μὴ ὑ περτεί νει τὸ μέ σον), nécessairement A appartient à B (ἀ νά γκη τὸ Α τῷ Β ὑ πά ρχειν). On a, en effet, démontré plus haut (Δέ δεκται γὰ ρ πρό τερον) que si deux attributs appartiennent au même sujet (ὅ τι ἂ ν δύ ο ἄ ττα τῷ αὐ τῷ ὑ πά ρχῃ) et que l'extrême se convertit avec l'un d'eux (καὶ πρὸ ς θά τερον αὐ τῶν ἀ ντιστρέ φῃ τὸ ἄ κρον), l'autre prédicat appartiendra au prédicat converti (ὅ τι τῷ ἀ ντιστρέ φοντι καὶ θά τερον ὑ πά ρξει τῶν [71] κατηγορουμέ νων). Mais il est indispensable de concevoir G (Δεῖ δὲ νοεῖ ν τὸ Γ) comme composé de tous les êtres particuliers (τὸ ἐ ξ ἁ πά ντων τῶν καθ᾽ ἕ καστον συγκεί μενον), car l'induction procède par l'énumération de tous (ἡ γὰ ρ ἐ παγωγὴ διὰ πά ντων). » [74]

Dans ce texte, Aristote expose comment « nous faisons nos inductions (ποιού μεθα τὰ ς ἐ παγωγά ς) », en insistant sur ce qu'elle apporte à propos d'une *preuve* : « B étant moyen terme (εἰ μέ σον τὸ Β) entre A et G (τῶν Α Γ), on prouvera (δεῖ ξαι) par G (διὰ τοῦ Γ) que A appartient à B (τὸ Α τῷ Β ὑ πά ρχον). »

---

73 URL.

74 Aristote, *Organon*, III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1971, Librairie philosophique J. Vrin.

Comment Aristote connaît-il que « tout animal sans fiel vit longtemps ». Où prend-il les « données sensibles » pertinentes ? La réponse se trouve à *Parties des animaux :*

> 676b 22 : « 2. Certains animaux n'ont pas du tout de fiel, le cheval, le mulet, l'âne, le cerf, le daim. Le chameau n'a pas de vésicule biliaire isolée ; mais ce sont plutôt des veinules qui sont comme bilieuses. Le phoque non plus n'a pas de fiel, ni encore le dauphin, parmi les poissons de haute mer. 3 Parfois, dans un même genre, certains animaux ont du fiel, tandis que certains autres n'en ont pas ; par exemple, dans le genre des rats. Tel est l'homme lui-même ; (...). » [75]

> 677b 30 : « 7. Aussi, donnons-nous pleine raison aux anciens naturalistes qui disent que ce qui contribue à faire vivre certains êtres plus longtemps, c'est de n'avoir pas de bile, et qui rapportent cette observation aux solipèdes et aux cerfs ; ces animaux, en effet, n'ont pas de bile, et ils vivent très vieux. Mais d'autres animaux dont ces observateurs n'ont pas dit qu'ils soient sans bile, comme le dauphin et le chameau, ont aussi une existence très longue. 8 La raison reconnaît donc que cette fonction du foie, qui est si utile et si nécessaire, se trouve dans tous les animaux qui ont du sang, et que, selon ce qu'elle est, elle devient la cause d'une vie plus ou moins longue. » [76]

Comment Aristote peut-il parvenir à « [donner] pleine raison aux anciens naturalistes qui disent que ce qui contribue à faire vivre certains êtres plus longtemps, c'est de n'avoir pas de bile, et qui rapportent cette observation aux solipèdes et aux cerfs » ? En faisant appel aux « données sensibles » qui sont *ou signe ou indice*. Ici, pour Aristote, il est manifeste que « n’avoir pas de bile » est pris pour un indice qui conduit à affirmer : « tout animal sans fiel vit longtemps ». Aristote s’est, certes, tromper sur le rapport « pas de bile » et « vivre long-

---

75 Aristote, *Parties des animaux*, traduit en français par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome second, Paris, Librairie Hachette et Cie. URL.

76 Aristote, op. cit,, URL.

temps », *mais pas sur la règle* qu'un indice conduit à l'affirmation du nécessaire.

En effet, qu'est-ce qu'Aristote entend par *signe* et *indice* (σημεῖ ον καὶ τεκμή ριον) ? Aristote nous fournit une réponse à *Rhétorique*, Livre I, Chapitre II, vii, dont le texte grec [72] est ici pris de la version offerte par W. D. Ross sur la *Toile* [77], bien que nous prenions la traduction française que Jean Voilquin et Jean Capelle ont fait du texte grec :

> « 15. Car le vraisemblable (εἰ κός) est ce qui a lieu le plus souvent (ἐ πὶ τὸ πολὺ), mais non absolument (οὐ χ ἁ πλῶς), selon la définition de quelques-uns ; mais c'est ce qui, parmi les choses contingentes, est (περὶ τὰ ἐ νδεχόμενα), à l'égard de ce à quoi se rapporte le vraisemblable, dans le même rapport que l'universel au particulier (τὸ καθόλου πρὸ ς τὸ κατὰ μέρος).
>
> 16. Parmi les signes (τῶν σημείων), les uns présentent le rapport du particulier à l'universel (καθ᾽ ἕ καστόν τι πρὸ ς τὸ καθόλου) ; les autres celui du rapport de l'universel au particulier (καθόλου τι πρὸ ς τὸ κατὰ μέρος). De ces signes, celui qui a un caractère de nécessité est le tekmèrion (ἀ ναγκαῖ ον τεκμήριον) ; celui qui ne possède pas ce caractère n'a pas de nom particulier traduisant cette différence.
>
> 17. J'appelle nécessaire (ἀ ναγκαῖ α) les propositions qui servent de fondement au syllogisme (συλλογισμός) ; c'est pourquoi le tekmèrion est un de ces signes (διὸ καὶ τεκμήριον τὸ τοιοῦ τον τῶν σημείων ἐ στίν). Aussi, quand on juge qu'on ne pourra réfuter ce qui a été énoncé (μὴ ἐ νδέχεσθαι οἴ ωνται λῦ σαι τὸ λεχθέν), on pense apporter un tekmèrion (φέρειν τεκμήριον), voulant entendre par là que la preuve est définitivement faite et parachevée, car, dans l'ancienne langue *tekmar* et *péras* (achèvement) ont la même signification.

---

77 *Ars Rhetorica*. *Aristotle*. W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1959 ; Aristotle, *Rhetoric*, J. H. Freese, Ed., URL.

> 18. Voici un exemple présentant la relation du particulier à l'universel (τὸ καθ᾽ ἕ καστον πρὸ ς τὸ καθόλου ὧδε) : si quelqu'un disait : 'Un signe que les sages sont justes, c'est que Socrate était sage et juste.' À vrai dire, ce n'est là qu'un signe (σημεῖ ον) ; on peut réfuter la proposition, même si l'énoncé en est juste (ἀ ληθὲ ς), car elle ne suit pas la règle du syllogisme. En revanche, si l'on disait : 'Le signe qu'il est malade, c'est qu'il a la fièvre' ; ou 'cette femme a enfanté, du moment qu'elle a du lait', ce signe a un caractère de nécessité qui n'appartient qu'au seul tekmèrion (ἀ ναγκαῖ ον. ὅ περ τῶν σημείων τεκμήριον) ; car, c'est le seul, à condition qu'il soit vrai, qui soit irréfutable (μόνον ἐ στίν : μόνον γάρ, ἂ ν ἀ ληθὲ ς ᾖ , ἄ λυτόν ἐ στιν). Voici maintenant un exemple de signe présentant le rapport de l'universel au particulier (τὸ καθόλου πρὸ ς τὸ κατὰ μέρος). Si l'on disait : 'Le signe qu'un tel a la fièvre, c'est que sa respiration est précipitée', l'affirmation serait réfutable, même si le fait est vrai (ἀ ληθὲ ς). Car, on peut, même sans fièvre, avoir une respiration fréquente. Nous voilà donc fixé maintenant sur ce qu'est le vraisemblable, le signe, le tekmèrion, et sur leurs différences (εἰ κός ἐ στι καὶ τί σημεῖ ον καὶ τεκμήριον, καὶ τί διαφέρουσιν). Nous avons donné dans les *Analytiques* des précisions plus détaillées sur ces questions et sur la raison pour laquelle certaines propositions sont impropres au syllogisme, tandis que d'autres ont pu entrer dans les syllogismes. » [78]

Au paragraphe « 16. », la traduction « le rapport du particulier à l'universel » devrait se lire « le rapport du *singulier* à l'universel » pour bien rendre « (*καθ᾽ ἕ καστόν* τι πρὸ ς τὸ καθόλου) » ; par contre, la traduction « du rapport de l'universel au *particulier* » rend bien le grec « τῶν καθόλου τι πρὸ ς τὸ *κατὰ μέρος* ». La même remarque s'impose pour le paragraphe « 18. » où « la relation du particulier à l'universel « (τὸ *καθ᾽ ἕ καστον* πρὸ ς τὸ καθόλου ὧδε) » devrait se lire : « la relation du *singulier* à l'universel ».

[73]

---

78 *Aristote, Art rhétorique et Art poétique*, Traduction nouvelle avec texte, introduction et notes par Jean Voilquin et Jean Capelle, Paris, 1944, Librairie Garnier Frères.

Les notions de *signe* et *indice* (σημεῖον καὶ τεκμήριον) sont aussi traitées au chapitre 27 des *Premiers analytiques* (en grec, *Αναλητικῶν προτέρων*), là où la « règle du syllogisme » retient l'attention d'Aristote. C'est qu'il existe des syllogismes εκ σημειω (à partir d'un signe) et des syllogismes εκ τεκμηριω (à partir d'un indice).

Aristote nous présente donc deux divisions du signe (ici écrites en tenant compte de la correction de « particulier » en « singulier » là où elle s'impose) :

1. le signe se divise *selon le rapport* présenté en :

    i. *du singulier à l'universel* (ὡς τῶν καθ' ἕκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου) ;

    ii. *de l'universel au particulier* (ὡς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος) ;

2. le signe se divise *selon le caractère* présenté en :

    i. *signe nécessaire (tekmèrion)* : celui qui a un caractère de nécessité (τὸ ἀναγκαῖον τεκμήριον) tel qu'il est irréfutable s'il est vrai ;

    ii. *signe non nécessaire* : celui qui n'a pas un caractère de nécessité (τὸ μὴ ἀναγκαῖον) tel qu'il est réfutable, et ce, « même si le fait est vrai (ἀληθὲς) ».

Par exemple, nous aurions un syllogisme εκ σημειω avec une relation du singulier à l'universel en : « Un signe que les sages sont justes, c'est que Socrate était sage et juste. », et ce, « même si l'énoncé en est vrai (ἀληθὲς) » ; avec une relation de l'universel au particulier en : « Le signe qu'un tel a la fièvre, c'est que sa respiration est précipitée. », et ce, « même si l'énoncé en est vrai (ἀληθὲς) ». Et nous aurions un syllogisme εκ τεκμηριω avec une relation du singulier à

l'universel en : « Le signe qu'il est malade, c'est qu'il a la fièvre. », et ce, « à condition qu'il soit vrai ».

Au *De veritate*, Thomas d'Aquin écrit :

> « Signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo ; (...). Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur ; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur. » [79]

Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante : « On ne peut appeler *signe*, à proprement parler, qu'une chose de laquelle on passe à la connaissance d'autre chose comme discursivement ; (...). Et si parmi nous les signes sont sensibles, c'est parce que notre connaissance, qui est discursive, est issue des réalités sensibles. Mais nous pouvons communément appeler *signe* n'importe [74] quel objet connu en lequel quelque autre chose est connue ; et pour cette raison, la forme intelligible peut être appelée signe de la réalité qui est connue par son intermédiaire. » [80]

Nous rencontrons de nouveau le problème du « discursio ». Ici, « quasi discurrendo » est rendu par « comme discursivement », alors que « discursiva » l'est avec « discursive ».

Mais, au même *De veritate*, dans un autre passage, Thomas d'Aquin expose plus longuement ce en quoi consiste « discurrere » en ces termes :

> « Dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex ali-

---

79 Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Quæstio 9, Articulum 4, ad 4. URL.

80 Thomas d'Aquin, *Les 29 questions disputées sur la vérité*, traduction par les moines de l'Abbaye sainte Madeleine du Barroux, Édition numérique : URL.

> quo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili : et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in specie propria, vel in specie aliena. Visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque ; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud ; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, et secundario per principia fertur in conclusiones. » [81]

Les moines de l'*Abbaye sainte Madeleine du Barroux* en propose la traduction française suivante : « Procéder discursivement, c'est proprement parvenir, à partir d'une chose, à la connaissance d'une autre. Or il y a une différence entre connaître une chose en une autre et connaître une chose à partir d'une autre. En effet, lorsqu'une chose est connue en une autre, le connaissant se porte vers l'une et l'autre en un seul mouvement, comme on le voit clairement quand une chose est connue en une autre comme en une forme connaissable ; et une telle connaissance n'est pas discursive. Et sous ce rapport il n'y a pas de différence, qu'une chose soit vue dans son espèce propre ou dans une espèce étrangère. En effet, on ne dit que la vue confronte, ni lorsqu'elle voit une pierre par l'espèce reçue de la pierre, ni lorsqu'elle voit une pierre par son espèce se reflétant dans un miroir. Mais quand le mouvement vers l'une et vers l'autre n'est pas le même, c'est alors qu'une chose est dite connue à partir d'une autre : l'intelligence se meut d'abord vers l'une, et de là elle se meut vers l'autre ; par conséquent, il y a là un certain processus discursif, comme cela est clair dans les démonstrations : en effet, l'intelligence se porte en premier

81 Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, Quætio 8, Articulum 15, Corpus. URL.

vers les principes seulement, et par les principes elle se porte secondairement vers les conclusions. » [82]

[75]

Discurrere, c'est proprement (proprie est), de l'un (ex uno), devenir (devenire) en connaissance (in cognitionem) d'un autre (alterius) ; ici, la connaissance d'un signe donne lieu à un certain *discursus* (quidam discursus) qui conduit à la connaissance d'un autre. Ainsi, l'intellect (intellectus) est d'abord (primo) mû (movetur) vers le signe sensible (in unum), et de celui-ci (et ex hoc) il est mû (movetur) vers un autre (in aliud), *le signalé* ; de là (unde) il y a ici (hic est) un certain *discursus* (quidam discursus). Bref, *ex signo sensibili ad signatum intelligile, quidam discursus est.*

Le *signatum intelligibile*, Thomas d'Aquin l'appelle « repraesentatio », ce dont il donne la définition suivante : « Omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem. » [83] La traduction française que nous en offrons se lit ainsi : « En effet (enim), toute représentation (omnis repraesentatio) consiste (consistit) en une certaine comparaison (in quadam collatione) qui appartient proprement (quae proprie pertinet) à la raison (ad rationem). »

Dans cette « collatio », le rôle de la raison, selon Thomas d'Aquin, se décrit ainsi : « Sed experimentalis cognitio est discursiva, *ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale*, ut dicitur in fine Poster., et in principio Metaphys. » [84] La traduction française que nous en offrons se lit ainsi : « Mais, la connaissance expérimentale est discursive ; *en effet, de plusieurs souvenirs vient une expérience, et de plusieurs expériences vient un universel*, comme il est dit à la fin des *Seconds analytiques*, et au début de *Métaphysique*. »

C'est à la ligne 980b 27 du traité intitulé *Métaphysique* qu'on trouve le passage écrit par Aristote auquel Thomas d'Aquin nous réfère :

---

82 Thomas d'Aquin, Les 29 questions disputées sur la vérité, traduction par les moines de l'Abbaye sainte Madeleine du Barroux, Édition numérique : URL.

83 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae II-II*, Quætio 110, Articulum 1, Corpus. URL.

84 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae Ia, Quætio* 58, Articulum 3 Argumentum 3. URL.

« Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. Γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. Καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. Γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. » [85]

Jean Tricot en donne la traduction française suivante : « Quoi qu'il en soit, les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs (Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις) ; ils ne participent que faiblement à la connaissance [76] empirique (ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν), tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements (τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς). C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes (Γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις) : en effet, une multiplicité de souvenirs de la même chose en arrive à constituer finalement une seule expérience (αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν) ; et l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art (Καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία), avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience (ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις), car l'expérience a créé l'art, comme dit Polos avec raison, et le manque d'expérience la chance (ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην). L'art naît (Γίγνεται δὲ τέχνη) lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement univer-

85 *Métaphysique d'Aristote*, traduite en français par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome premier, Paris, 1879, Librairie Germer-Baillière et Cie. URL.

sel (ὅ ταν ἐ κ πολλῶν τῆ ς ἐ μπειρί ας ἐ ννοημά των μί α καθό λου γέ νηται), applicable à tous les cas semblables (περὶ τῶν ὁ μοί ων ὑ πό ληψις). » [86]

Remarquons bien : « De la mémoire provient l'expérience pour les hommes (γί γνεται ἐ κ τῆ ς μνή μης ἐ μπειρί α τοῖ ς ἀ νθρώποις) : une multiplicité de souvenirs du même en arrive à constituer une seule expérience (αἱ πολλαὶ μνῆ μαι τοῦ αὐ τοῦ πρά γματος μιᾶ ς ἐ μπειρί ας δύ ναμιν ἀ ποτελοῦ σιν). D'une multitude d'expériences, se dégage un jugement du seul universel (ἐ κ πολλῶν τῆ ς ἐ μπειρί ας ἐ ννοημά των μί α καθό λου γέ νηται ὑ πό ληψις), applicable à tous les cas semblables (περὶ τῶν ὁ μοί ων) ».

L'universel tiré de l'expérience obtenue d'une multiplicité de souvenirs concernant un *même* objet est celui que Porphyre détermine à propos des cinq prédicables, soit : *tout ce qui est prédiqué de plusieurs est universel*. Évidemment, si tout universel qui concerne la science est aussi un universel de Porphyre, seulement certains universels de Porphyre peuvent être un universel qui concerne la science, un universel *dici de omni, per se et universale*.

Parmi les universels de Porphyre, un universel du type *dici de omni et per se et universale* implique : le *genre*, la *différence*, l'*espèce* et l'*accident propre*, et ce, pour une recherche portant sur une *existence partielle — quæstio de esse in parte*. L'universel du type *dici de omni et per se et universale* implique toujours l'*accident* [77] *propre*, et ensuite parfois l'*espèce* (genre et différence) et parfois le *genre* seulement, selon qu'il s'agit de cause prochaine ou de cause éloignée.

Pour une recherche qui porte sur l'*existence au sens absolu — quæstio de esse simpliciter*, un universel du type *dici de omni et per se et universale* peut encore être un intelligible premier (un transcendantal) : *esse*, *ens*, *verum* ou *bonum*.

À partir des données sensibles accessibles à une connaissance expérimentale [experimentalis cognitio], comment faire venir un universel de plusieurs souvenirs venant d'une expérience pour la *collatio* conduisant à la formation d'une *repraesentatio*, — celle qui « consiste

86 Aristote, *La Métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

(consistit) en une certaine comparaison (in quadam collatione) qui appartient proprement (quae proprie pertinet) à la raison (ad rationem) »,— dans le cas d'une recherche qui porte sur l'*existence au sens absolu — quæstio de esse simpliciter* ?

C'est au *cours* de la *collatio* conduisant à la formation de la *repraesentatio* que la raison, *quasi discurrendo*, emploie les deux divisions du signe :

1. *selon le rapport* présenté en :

    i. *du singulier à l'universel* (ὡς τῶν καθ᾽ ἕ καστόν τι πρὸ ς τὸ καθόλου) ;

    ii. *de l'universel au particulier* (ὡς τῶν καθόλου τι πρὸ ς τὸ κατὰ μέρος) ;

2. *selon le caractère* présenté en :

    i. *signe nécessaire (tekmèrion)* : celui qui a un caractère de nécessité (τὸ ἀ ναγκαῖ ον τεκμήριον) tel qu'il est irréfutable s'il est vrai ;

    ii. *signe non nécessaire* : celui qui n'a pas un caractère de nécessité (τὸ μὴ ἀ ναγκαῖ ον) tel qu'il est réfutable, et ce, « même si le fait est vrai (ἀ ληθὲ ς) ».

C'est ainsi que la raison, bien disposée par la sagesse, joue un rôle dans l'appréhension des « choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont », le nécessaire et l'impossible, et de « celles qui peuvent être autrement », les possibles positif et négatif.

Quel que soit la nature du problème qui résulte de la présence d'un obstacle, ce problème ne peut être résolu que selon une règle vraie que découvrent la *ratio recta speculabilium*, la *recta ratio agibilium*, ou la *recta ratio factibilium*.

[78]

Par exemple, en matière de levage, la *ratio recta speculabilium* est l'ergonomie, dont l'étude n'exige pas de lever un poids *hic et nunc ;* la *recta ratio factibilium*, ce qui *règle*, *hic et nunc*, *l'intensité de l'effort musculaire* requis pour vaincre la pesanteur de la charge à le-

ver, et ce, sans fatigue excessive ni blessure ; la *recta ratio agibilium*, l'engagement pris *hic et nunc* envers son bien-être corporel. [87]

La règle vraie que peut découvrir la *ratio recta speculabilium* diffère de celle que peuvent découvrir les deux autres ; il en est de même pour la règle vraie que peut découvrir la *recta ratio agibilium*, et pour la règle vraie que peut découvrir la *recta ratio factibilium*.

Aucune d'elles ne peut être substitué à l'autre. Mais, elles peuvent s'ajouter l'un à l'autre.

Mais qu'en est-il du « vraie » pour chacune d'elle ?

87 URL 1. URL 2. URL 3.

[79]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre VII

PRENDRE UNE RÉSOLUTION

Retour à la table des matières

Il existe plusieurs acceptions du mot « résolution ». L'une d'entre elles se lit ainsi : « Décision volontaire arrêtée après délibération et avec intention de s'y tenir (...) *Il consulte dans sa tête, agite, raisonne, balance, prend sa résolution*. (Molière) ». [88]

Que nous faut-il avoir pour prendre une résolution ?

Imagination sensitive imagination délibérative

Agir avec « imagination [φαντασί α] », en y ajoutant « intellection [νό ησις] » et « raisonnement [λογισμὸ ς] », exige « l'imagination délibérative », ce dont Aristote parle à la ligne 434a 5 de son traité *De l'âme* (en grec, *Περὶ ψυχῆ ς*, en latin, *De anima*), en ces termes :

88 *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2003.

« Ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πρᾶξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν). Καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει, αὕτη δὲ κινεῖ· διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις· νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην, ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖραν <σφαῖραν>, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασίαν γένηται· φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ· ὥστε τρεῖς φορὰς ἤδη κινεῖσθαι. » [89]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « L'imagination sensitive [αἰσθητικὴ φαντασία] appartient donc, comme nous l'avons dit, aux autres animaux aussi, tandis que l'imagination délibérative [ἡ βουλευτικὴ] n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables [ἐν τοῖς λογιστικοῖς] : car < pour ces derniers >, savoir si l'on fera telle chose ou telle autre [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], c'est déjà l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] ; et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure [ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent [τὸ μεῖζον διώκει]. Les animaux raisonnables sont donc capables de construire une seule image à partir d'une pluralité d'images. Et la raison pour laquelle les animaux imparfaits ne semblent pas posséder le jugement, c'est qu'ils n'ont pas cette imagination qui découle du syllogisme [ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει], alors que celle-ci implique celui-là. Aussi le désir irrationnel n'implique-t-il pas la faculté délibérative [διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις]. Mais, < chez l'homme >, il l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut ; à d'autres moments, au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier, comme une sphère < sur une sphère > ; ou, enfin, le désir irrationnel domine le désir irrationnel, dans le cas de [80] l'intempérance [ἀκρασία] (bien que, par nature, ce soit toujours la faculté la plus haute qui possède la suprématie et qui imprime le

89 URL.

mouvement [φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ]). De sorte qu'il y a dès lors trois sortes de mouvements. » [90]

Le « principe de l'intellect pratique [αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ] » qui est aussi au « point de départ de l'action [ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως] » tient à « cette imagination qui découle du syllogisme [ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει] » au point que « celle-ci implique celui-là ».

C'est que cette « imagination délibérative [ἡ βουλευτικὴ] n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables [ἐν τοῖς λογιστικοῖς] », i.e. capables de raisonner grâce à la raison dont ils sont doués. En effet, pour eux, connaître si l'on agira comme ceci ou comme cela [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], c'est déjà l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον]. — Nous écartons « savoir », qui évoque trop la *recta ratio speculabilium*, et « fera », qui évoque trop la *recta ratio factibilium*. —

Le problème pratique tel qu'il se pose « chez l'homme », celui de connaître si l'on agira comme ceci ou comme cela [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], vient de ce que le désir irrationnel, qui tient à la seule imagination sensitive [αἰσθητικὴ φαντασία], « l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut », alors que, « à d'autres moments, au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier ». Et le lieu où se déploie ce conflit entre les deux désirs, chez l'homme, n'est autre que celui de la recherche que conduit la raison pratique, celui de « l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] ».

Pour accomplir cette « œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] », écrit Aristote, « il leur [les animaux raisonnables] est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure [ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent [τὸ μεῖζον διώκει] ». Cette « unité de mesure » sert à déterminer « ce qui est le plus avantageux ». Remarquons bien cette « unité de mesure » qui va prendre une grande importance.

Il s'ensuit que, pour prendre une résolution, « il leur [les animaux raisonnables] est nécessaire » d'accomplir une « œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] » qui consiste à « n'employer qu'une

---

90 Aristote, *De l'âme*, traduction, notes et index par J. Tricot, Nouvelle édition, Paris, 1982, Librairie philosophique J. Vrin.

unité de mesure [ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent [τὸ μεῖζον διώκει]. »

[81]

Deux parties rationnelles de l'âme

En son traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), à 1138b 35, Aristote écrit :

> « Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. Πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. Καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. Λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. Ληπτέον ἄρ' ἐκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. » [91]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Nous avons divisé les vertus [ἀρετὰς] de l'âme, et distingué, d'une part les vertus du caractère [ἤθους], et d'autre part celles de l'intellect [διανοίας]. Nous avons traité en détail des vertus morales [vertus du

---

91 URL.

caractère] ; pour les autres restantes [celles de l'intellect], après quelques remarques préalables au sujet de l'âme, voici ce que nous avons à dire. Antérieurement, nous avons indiqué qu'il y avait deux parties de l'âme, à savoir la partie rationnelle [λόγον] et la partie irrationnelle [ἄλογον]. Il nous faut maintenant établir, pour la partie rationnelle [λόγον] elle-même, une division de même nature. Prenons pour base de discussion que les parties rationnelles sont au nombre de deux, l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont [ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν], et l'autre par laquelle nous connaissons les choses contingentes [ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα] : quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose. Appelons l'une de ces parties [Λεγέσθω δὲ τούτων] la partie *scientifique* [τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν], et l'autre la *calculative* [τὸ δὲ λογιστικόν], délibérer et calculer étant une seule et même chose, et on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Par conséquent, la partie calculative [délibérative] est seulement une partie de la partie rationnelle de l'âme. Il faut ensuite bien saisir quelle est pour chacune de ces deux [82] parties sa meilleure disposition : on aura là la vertu [ἀρετὴ] de chacune d'elles, et la vertu [ἀρετὴ] d'une chose relative à son œuvre propre [ἔργον οἰκεῖον]. » [92]

Les lignes soulignées par nos soins font mieux connaître cette différence entre l'intellect théorétique [θεωρητικοῦ], qui constitue « la partie *scientifique* [τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν] », d'une part, et l'intellect pratique [πρακτικός], qui constitue la partie « *calculative* [τὸ δὲ λογιστικόν] », d'autre part, selon une division qui se formule ainsi :

(a) partie *irrationnelle* [ἄλογον] de l'âme ;

(b) partie *rationnelle* [λόγον] de l'âme ;

92 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

i. partie *scientifique* [ἐπιστημονικὸν] : elle contemple ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont [ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν], ce qui constitue son œuvre propre [ἔργον οἰκεῖον] assistée de la vertu [ἀρετὴ] pertinente ;

ii. partie *calculative* [τὸ δὲ λογιστικόν] : elle connait les êtres contingents [ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα], ceux dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, à propos desquels son œuvre propre [ἔργον οἰκεῖον], assistée de la vertu [ἀρετὴ] pertinente, consiste à délibérer ou calculer, ce qui revient au même, étant entendu qu'on ne délibère jamais sur les êtres qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont.

Première approximation d'un calcul

En quoi consiste le *calcul* qu'opère l'intellect pratique [πρακτικός], celui qui constitue l'œuvre propre [ἔργον οἰκεῖον], assistée de la vertu [ἀρετὴ] pertinente, de la partie rationnelle de l'âme appelée « *calculative* [τὸ δὲ λογιστικόν] », *calcul* qui est étranger à l'intellect théorétique [θεωρητικοῦ], celui qui constitue la partie *scientifique* [ἐπιστημονικὸν] ?

En français, le nom « calcul », qui vient du latin « calculus » (petit caillou), est pris en plusieurs acceptions. Il signifie une concrétion solide formée dans un organe : *calcul rénal*, *biliaire*, *urinaire*. Il signifie aussi une opération arithmétique : *addition*, *soustraction*, *multiplication*, *division*. Dans cette perspective, il a été étendu aux [83] opérations sur des symboles algébriques, ou des symboles de logique dite « symbolique » comme le calcul des propositions.

Mais, toujours en français, le nom « calcul » signifie aussi : « 3. Estimation d'un effet probable => appréciation, prévision. *D'après mes calculs, il arrivera demain*. 4. Moyens que l'on combine pour

arriver à une fin. => plan, projet, stratégie. *Faire un mauvais calcul. Se tromper dans ses calculs*. » [93]

En ce qui concerne *la droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς], ce sont ces deux dernières acceptions qui intéressent la raison pratique [διάνοια πρακτική] *en tant qu'elle* « raisonne en vue d'un but [ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος] », et intéressent son acte propre de *λογιζόμενειν*, i.e. son acte propre de *calculer, mettre au compte de, conclure en raisonnant, résoudre, décider, se déterminer à*. Le raisonnement accompli en vue d'un but aboutit précisément à *se résoudre à...*, à prendre une résolution.

En son traité intitulé *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (en français, *Éthique à Nicomaque*), à la ligne 1138b 18, Aristote écrit :

> « Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. Ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καί τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν (30) τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. Διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος. » [94]

---

93 *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2003.

94 URL.

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Et puisque, en fait, nous avons dit plus haut que nous devons choisir [αἱ ρεῖ σθαι] le moyen terme [μέ σον], et non l'excès [ὑ περβολὴ ν] ou le défaut [ἔ λλειψιν], et que le moyen terme [μέ σον] est conforme à ce qu'énonce la droite règle [λό γος ὀ ρθὸ ς], analysons maintenant ce dernier point. Dans toutes les dispositions morales dont nous avons parlé [Ἓ ν πά σαις γὰ ρ ταῖ ς εἰ ρημέ ναις ἕ ξεσι], aussi bien que dans les autres domaines [καθά περ καὶ ἐ πὶ τῶν ἄ λλων], il y a certain but, sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort [ἔ στι τις σκοπὸ ς πρὸ ς ὃ ν [84] ἀ ποβλέ πων ὁ τὸ ν λό γον ἔ χων ἐ πιτεί νει καὶ ἀ νί ησιν], et il existe un certain principe de détermination des médiétés, lesquelles constituent, disons-nous, un état intermédiaire entre l'excès et le défaut [καί τις ἔ στιν ὅ ρος τῶν μεσοτή των, ἃ ς μεταξύ φαμεν εἶ ναι τῆ ς ὑ περβολῆ ς καὶ τῆ ς ἐ λλεί ψεως], du fait qu'elles sont en conformité avec la droite règle [οὔ σας κατὰ τὸ ν ὀ ρθὸ ν λό γον]. Mais une telle façon de s'exprimer, toute vraie qu'elle soit, manque de clarté. En effet, même en tout ce qui rentre par ailleurs dans les préoccupations de la science, on peut dire avec vérité assurément que nous devons déployer notre effort, ou le relâcher, ni trop ni trop peu, mais observer le juste milieu, et cela comme le demande la droite règle ; seulement, la simple possession de cette vérité ne peut accroître en rien notre connaissance : nous ignorerions, par exemple, quelles sortes de remèdes il convient d'appliquer à notre corps si quelqu'un se contentait de nous dire : 'Ce sont tous ceux que prescrit l'art médical et de la façon indiquée par l'Homme de l'art.' Aussi faut-il également, en ce qui concerne les dispositions de l'âme, non seulement établir la vérité de ce que nous avons dit ci-dessus, mais encore déterminer quelle est la nature de la règle, et son principe de détermination. » [95]

Les lignes soulignées par nos soins font connaître, en première approximation, l'objet précis de l'intellect pratique [πρακτικό ς] constituant la « partie « *calculative* [τὸ δὲ λογιστικό ν] » : découvrir dans quelle mesure « l'homme qui est en possession de la droite règle [doit intensifier ou relâcher] son effort » de manière à « choisir

95 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

[αἱ ρεῖ σθαι] le moyen terme [μέ σον] conforme à ce qu'énonce la droite règle [λό γος ὀ ρθὸ ς] » entre « l'excès [ὑ περβολὴ ν] » d'effort et le « défaut [ἔ λλειψιν] » d'effort.

Autrement dit, « déployer notre effort, ou le relâcher, ni trop ni trop peu, mais observer le juste milieu, comme le demande la droite règle » qui détermine la mesure appropriée, voilà ce dont la « partie « *calculative* [τὸ δὲ λογιστικό ν] » doit *calculer* la mesure, « délibérer et calculer étant une seule et même chose » selon l'acception retenue de « calcul ».

Jean Tricot, dans sa note 6, écrit : « [À la ligne 23], les verbes ἐ πιτεί νειν et ἀ νίέ ται appartiennent au vocabulaire musical : ἐ πιτεί νειν, c'est *tendre* la corde d'une lyre, la hausser, et ἐ πιτασις, *intensio*, est l'échelle ascendante du grave (βαρυ) à l'aigu (οξυ) ; au contraire, ἀ νίέ ται, c'est *détendre* la corde, la baisser, et, ἄ νεσις, *remissio*, est [85] l'échelle descendante de l'aigu au grave ; ἐ πιτασις et ἄ νεσις étant les espèces de ἀ ποτασις, *extensio*, *registre*, *étendue de l'échelle vocale*. » [96]

Mais, cette « façon de s'exprimer, toute vraie qu'elle soit, manque de clarté », ajoute Aristote. C'est pourquoi il se propose de dépasser cette première approximation pour en venir à : « non seulement établir la vérité de ce que nous avons dit ci-dessus, mais encore [à] déterminer quelle est la nature de la règle, et son principe de détermination ».

« Ce que nous avons dit ci-dessus », i.e. que la droite règle demande d'observer le juste milieu en déployant notre effort, ou en le relâchant, ni trop ni trop peu, il faut en établir la vérité en déterminant la nature de la règle et son principe de détermination, et ce, en retenant que la simple possession théorétique de cette vérité ne peut accroître en rien cette connaissance pratique qui nous renseigne sur le juste milieu à observer en déployant notre effort, ou en le relâchant, ni trop ni trop peu.

96 Aristote, op. cit., p. 273.

Nature et principe déterminant d'une règle

La première approximation est dépassée lorsque, en son traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), à la ligne 1139a 18, Aristote écrit :

> « Τρία δή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. Τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. Αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τὰληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. [97]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Or il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action [πράξεως] et la vérité [ἀληθείας] : sensation [αἴσθησις], intellect [νοῦς] et désir [ὄρεξις]. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage [avec l'animal raisonnable, doué de raison]. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans l'ordre de la pensée [ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις], la recherche [l'inclination à poursuivre] et l'aversion [la répugnance qui incline à fuir] le sont dans l'ordre du désir [86] [ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή] ; par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable de choix [ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις

97 URL.

προαιρετική], et que le choix est un désir délibératif [προαί ρεσις ὄ ρεξις βουλευτική], il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et [que] le désir [soit] droit [λό γον ἀ ληθῆ εἶ ναι καὶ τὴ ν ὄ ρεξιν ὀ ρθή ν], si le choix est bon [ἡ προαί ρεσις σπουδαί α], et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐ τὰ τὸ ν μὲ ν φά ναι τὴ ν δὲ διώκειν]. Cette pensée [ἡ διά νοια] et cette vérité [ἡ ἀ λή θεια] dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique [πρακτική] ; quant à la pensée contemplative [θεωρητικῆ ς διανοί ας], qui n'est ni pratique [μὴ πρακτικῆ ς], ni poiétique [fabrique] [μηδὲ ποιητικῆ ς], son bon et son mauvais état consiste dans le vrai ou le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute la partie intellective, tandis que, pour la partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ], son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct [ἀ λή θεια ὀ μολό γως ἔ χουσα τῇ ὀ ρέ ξει τῇ ὀ ρθῇ]. » [98]

Trois facteurs « prédominants » contribuent à « l'action [πρά ξεως] », i.e. à l'action élicite. « Éliciter de » signifie : *tirer de*. L'action est élicite lorsqu'elle est tirée du délibéré (calcul) qui est le fruit d'une délibération. [99] Dans l'école, on parlera d'un « acte humain », pour une action élicite, par opposition à un « acte de l'homme », pour une action non élicite. L'acte humain procède de la partie « raisonnable » de l'animal raisonnable, et ce, de manière prédominante. L'acte de l'homme procède de la partie « animal » de l'animal raisonnable, et ce, de manière prédominante. Il va de soi que l'action élicite exige proprement le contingent indéterminé.

L'action élicite est une action délibérée. Aristote l'exprime comme suit : « De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action [πρά ξεως], comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action [πρά ξεως] en partage [avec l'homme qui, lui, possède la sensation, l'imagination, l'intellect qui délibère, et le désir élicite] ».

---

98 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

99 Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Étymol. et Hist. 1838 (*Ac. Compl.* 1842). Empr. au lat. scolastique *elicitus*, part. passé de *elicere* « tirer de, faire sortir, susciter, provoquer ». URL.

Dans ce dernier texte écrit la ligne 1139a 18, Aristote explicite ce en quoi consiste la connaissance pratique qui nous renseigne sur le juste milieu à observer en déployant notre effort, ou en le relâchant, ni trop ni trop peu.

[87]

« Dans l'ordre de la pensée [ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις] », écrit Aristote, se trouvent « l'affirmation et la négation », alors que, « dans l'ordre du désir [ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή] », se trouvent « la recherche [l'inclination à poursuivre] et l'aversion [la répugnance qui incline à fuir] ».

« Par là même », poursuit-il, « il faut (...) qu'à la fois la règle soit vraie [λόγον ἀληθῆ εἶναι] et [que] le désir [soit] droit [καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν], si le choix est bon [ἡ προαίρεσις σπουδαία], et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν] ».

« Par conséquent », faut-il comprendre, l'homme jouit d'une « disposition capable de choix [ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική] », ce en quoi consiste la « vertu morale ». Cette « disposition capable de choix » consiste en un « désir délibératif [προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική] » au sein duquel , non seulement « il faut (...) qu'à la fois la règle soit vraie [λόγον ἀληθῆ εἶναι] et [que] le désir [soit] droit [καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν], si le choix est bon [ἡ προαίρεσις σπουδαία] », mais encore « qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν] ».

Mais, pour « cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] dont nous parlons ici [et qui] sont de l'ordre pratique [πρακτική] », en quoi consiste exactement le « ce que » dans : « *ce que* la règle affirme [ou nie] » et dans : « *ce que* le désir poursuit [ou fuit] » ? Et, en quoi consiste exactement le« vrai » dans : « la règle soit *vraie* » ?

Comme le « ce que » est complément d'objet direct du verbe « affirme » et complément d'objet direct du verbe « poursuit », il semble que le « ce que » soit un même objet dans l'un et l'autre cas. Et comme le « bon état » [de la « partie de l'intellect pratique] (...) consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct », il semble que le « ce que », dans : « ce que la règle affirme [ou nie] », n'est autre

que le « désir correct », ce qui modifie le « ce que » à titre de même objet dans l'un et l'autre cas. Bref, ce n'est pas encore très clair.

Ce « bon état » de la « partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ] », Aristote l'oppose à celui de la « pensée contemplative [θεωρητικῆς διανοίας], qui n'est ni pratique [μὴ πρακτικῆς], ni poiétique [fabrique] [μηδὲ [88] ποιητικῆς] », en ces termes : « son bon et son mauvais état consiste dans le vrai ou le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute la partie intellective. »

Par contre, le « bon état » de la « partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ] », selon Aristote, il semble bien qu'il nous faille la chercher dans cette « *identité* entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν] », « identité » ainsi reprise à la ligne 1139b 4 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), en ces termes : « Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. »

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Aussi peut-on dire que le choix préférentiel [ἡ προαίρεσις] est un intellect désirant [ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς] ou un désir raisonnant [ὄρεξις διανοητική], et le principe qui est de cette sorte [ἡ τοιαύτη ἀρχὴ] est un homme [ἄνθρωπος]. » Il semble que ce soit ainsi que le « bon état » de « [l']intellect désirant [ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς] consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct [ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ] ».

Mais, l'action dont il s'agit ici n'intervient qu'après que « le choix [qui] est un désir délibératif [προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική] » ne soit intervenu. La règle vraie et le désir droit [λόγον ἀληθῆ καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν] engendrent conjointement « le choix [qui] est bon [ἡ προαίρεσις σπουδαία] » à la condition « qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν] ».

Évidemment, avant que le choix n'intervienne, l'action est et n'est encore qu'un *futur singulier contingent* : « connaître si l'on *agira* comme ceci ou comme cela [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], c'est déjà l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] », avons-nous lu plus haut. Même que « connaître si l'on *agira* comme ceci ou

comme cela » est une « œuvre » dont le matériau même est un *futur singulier contingent.*

En effet, à la ligne 1139b 6 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), Aristote n'écrit-il pas : « Οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· Οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ [89] γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· » [100]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Le passé ne peut jamais être l'objet de choix : personne ne choisit d'avoir saccagé Troie ; la délibération [βουλεύεται], en effet, porte, non pas sur le passé, mais *sur le futur et le contingent* [περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου], alors que le passé ne peut pas ne pas avoir été. » [101] Si la délibération porte sur le futur et le contingent, sont exclus : le passé et le présent.

Aristote termine son exposé sur le choix préférentiel à la ligne 1139b 11 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*) en ces termes : « Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. Καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν. » [102]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Ainsi les deux parties intellectuelles de l'âme [Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων] ont pour tâche la vérité [ἀλήθεια τὸ ἔργον]. C'est pourquoi les dispositions qui permettent à chacune d'elles d'atteindre le mieux la vérité constituent les vertus respectives de l'une et de l'autre. »

Est-ce que ce qui n'est pas encore très clair, i.e le *vrai* contenu dans « λόγον ἀληθῆ καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν », le deviendra s'il est comparé au célèbre problème de la *bataille navale*, dont Aristote traite dans son traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας) ?

[90]

---

100 URL.

101 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

102 URL.

[91]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre VIII

BATAILLE NAVALE

Retour à la table des matières

À la ligne 17a 39 du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), Aristote écrit : « λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ΄ ἕκαστον. » [103]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « j'appelle *universel* [καθόλου] ce dont la nature [πέφυκε] est d'être affirmé [κατηγορεῖσθαι] de plusieurs sujets [πλειόνων], et *singulier* [καθ΄ ἕκαστον] ce qui ne le peut : par exemple, *homme* est un terme universel, et *Callias* un terme singulier. » [104]

Nous avons vu plus haut qu'à la ligne 73b 26 du traité intitulé *Derniers analytiques* (en grec, *Αναλητί κων ὑστέρων*), Aristote écrit : « Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ

103 URL.

104 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

καθ΄ αὐτὸ καὶ ᾗ αὐτό. » [105] Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « J'appelle [λέγω] universel [καθόλου] l'attribut qui appartient à tout sujet [ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ], par soi [καθ΄ αὐτὸ], et en tant que lui-même [ᾗ αὐτό]. » [106]

Nous avons aussi vu plus haut que, de cet universel de la ligne 73b 26 du traité intitulé *Derniers analytiques*, Thomas d'Aquin écrit dans son commentaire : « Ad evidentiam autem eorum, quae hic dicuntur, sciendum est quod universale non hoc modo hic accipitur, prout omne quod praedicatur de pluribus universale dicitur, secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus ; sed dicitur hic universale secundum quamdam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato. » [107]

Nous en avons offert la traduction française suivante : « Cependant, à l'évidence de ce qui est dit ici [*dici de omni, per se et universale*], on doit savoir que cet universel n'est pas pris selon le mode que *tout ce qui est prédiqué de plusieurs est universel*, comme le détermine Porphyre à propos des cinq prédicables [genre, différence, espèce, propre, accident] ; mais *universel* est ici dit selon une certaine adaptation ou adéquation du prédicat au sujet, i.e. que ni le prédicat ne se trouve hors du sujet, ni le sujet ne se trouve sans le prédicat. »

[92]

Nous avions écrit que c'est la droite règle vraie [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθής] de la disposition capable de démontrer [ἕξις ἀποδεικτική] : *dici de omni, per se et universale*, et que c'est précisément cette règle qui ne peut jamais être satisfaite au cours d'une délibération [βουλεύσις], comme nous le verrions plus loin. Nous en sommes *au début de ce « plus loin » ;* la suite viendra au prochain chapitre.

---

105 URL.

106 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

107 Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, liber I, Lectio 11, n. 2. URL.

Opposition de contradiction

Est-ce qu'un universel dont la nature [πέ φυκε] est d'être affirmé [κατηγορεῖ σθαι] de plusieurs sujets [πλειό νων] peut aussi être nié de plusieurs sujets ? Assurément ! Ainsi, *homme* peut être affirmé ou nié de plusieurs sujets ; pour faire abstraction de la spécification *affirmation-négation*, on dit que *homme* peut être prédiqué (tant par affirmation que par négation) de plusieurs sujets.

Les sujets dont un universel peut être prédiqué peuvent être soit des universels soit des singuliers. Par exemple, dans : « Tout homme est animal. », l'universel *animal* est prédiqué de l'universel *homme* ; et dans : « Callias est un homme. », l'universel *homme* est prédiqué du singulier *Callias*.

Est-ce qu'un singulier peut être prédiqué d'un singulier ? Oui ! Par exemple : « C'est Callias. », où le nom singulier *Callias* est prédiqué du pronom démonstratif singulier « ce », sujet singulier. En est-il de même dans : « Cet homme est Callias. » ? Ici, le nom singulier *Callias* est prédiqué de l'universel *homme*, mais *pris singulièrement*, d'où l'emploi de l'adjectif démonstratif « cet ».

On peut ainsi avoir, *mais ne pas confondre*, parce que leurs propriétés logiques diffèrent, une proposition :

a) à sujet singulier et prédicat universel : « Callias est homme. » ;

b) à sujet universel pris singulièrement et prédicat singulier : « Cet homme est Callias. » ;

c) à sujet singulier et prédicat universel pris singulièrement : « Callias est cet homme. »

Un sujet de prédication peut être pris universellement, pris particulièrement, pris singulièrement, ou pris de manière indéterminée :

a) pris universellement : « Tout homme est animal. » ;

b) pris particulièrement : « Quelque homme est grammairien. » ;

[93]

c) pris singulièrement : « Cet homme est Callias. » ;

d) pris de manière indéterminée : « L'homme est blanc. »

Dans la manière dite « indéterminée », on ignore si le sujet est pris universellement ou pris particulièrement.

Une proposition est dite *de præsenti* si son verbe est au présent de l'indicatif : « est ». Elle est dite *de præterito* si son verbe est au passé de l'indicatif : « fut ». Elle est dite *de futuro* si son verbe est au futur de l'indicatif : « sera ».

Une proposition peut être *in materia necessaria* [en matière nécessaire] : « Tout nombre pair est divisible par deux sans reste. » Elle peut être *in materia impossibili* [en matière impossible] : « Aucun rectangle n'est circulaire. » Elle peut être *in materia contingenti* [en matière contingente] : « Socrate est assis. »

On appelle *opposition de contradiction* celle qui existe entre une affirmation et une négation dont le sujet et le prédicat sont identiques. Par exemple :

a) « Tout homme est animal. » — « Quelque homme n'est pas animal. » ;

b) « L'homme est blanc. » — « L'homme n'est pas blanc. » ;

c) « Callias est grec. » — « Callias n'est pas grec. »

La proposition à sujet universel pris universellement : « Tout homme est animal. » et la proposition à sujet universel pris particulièrement : « Quelque homme n'est pas animal. » sont des contradictoires. Il en est de même pour : « Aucun homme n'est animal. » et « Quelque homme est animal. »

La proposition à sujet universel pris universellement : « Tout homme est animal. » et la proposition à sujet universel pris universellement : « Aucun homme n'est animal. » ne sont pas des contradictoi-

res, mais des contraires. Les propositions à sujet universel pris particulièrement « Quelque homme est animal. » et « Quelque homme n'est pas animal. » sont des sous-contraires.

Pour les propositions à sujet singulier et à prédicat universel, comme l'affirmation : « Socrate est assis. », et comme la négation : « Socrate n'est pas assis. », étant donné que le sujet est pris singulièrement, et non autrement, on dit que cette affirmation et cette négation sont en opposition de contradiction. Il en est de même pour : « Cet [94] homme est assis. » et « Cet homme n'est pas assis. », où le sujet est un universel pris singulièrement.

À la ligne 18a 28 du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), Aristote écrit :

> « Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι· καὶ ἐπὶ μὲν τῶν καθόλου ὡς καθόλου ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ καὶ ἐπὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστα, ὥσπερ εἴρηται· ἐπὶ δὲ τῶν καθόλου μὴ καθόλου λεχθέντων οὐκ ἀνάγκη· εἴρηται δὲ καὶ περὶ τούτων. — Ἐπὶ δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως. Εἰ γὰρ πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής, καὶ ἅπαν ἀνάγκη ἢ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν· εἰ γὰρ ὁ μὲν φήσει ἔσεσθαί τι ὁ δὲ μὴ φήσει τὸ αὐτὸ τοῦτο, δῆλον ὅτι ἀνάγκη ἀληθεύειν τὸν ἕτερον αὐτῶν, εἰ πᾶσα κατάφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής· ἅμφω γὰρ οὐχ ὑπάρξει ἅμα ἐπὶ τοῖς τοιούτοις. Εἰ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν ἐστιν, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ [18b] λευκόν, καὶ εἰ ἔστι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν, ἀληθὲς ἦν φάναι ἢ ἀποφάναι· καὶ εἰ μὴ ὑπάρχει, ψεύδεται, καὶ εἰ ψεύδεται, οὐχ ὑπάρχει· ὥστ᾽ ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι. Οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὐθ᾽ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν, οὐδ᾽ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ᾽ ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα καὶ οὐχ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν (ἢ γὰρ ὁ φὰς ἀληθεύει ἢ ὁ ἀποφάς)· ὁμοίως γὰρ ἂν

ἐ γί γνετο ἢ οὐ κ ἐ γί γνετο· τὸ γὰ ρ ὁ πό τερ΄ ἔ τυχεν οὐ δὲ ν μᾶ λλον οὕ τως ἢ μὴ οὕ τως ἔ χει ἢ ἔ ξει. » [108]

Jean Tricot en propose une traduction française qui fait difficulté, parce que le texte d'Aristote en contient une, en ces termes : « L'affirmation ou la négation portant sur les choses présentes ou passées est nécessairement vraie ou fausse, et les propositions <contradictoires> portant sur des universels et prises universellement, sont toujours aussi, l'une vraie et l'autre fausse ; il est de même, ainsi que nous l'avons dit, dans le cas des sujets singuliers. Par contre, s'ils s'agit de propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas pris universellement, cette nécessité ne joue pas : sur ce point encore, nous nous sommes expliqué [au chapitre 7]. Si, en effet, toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi toute chose est ou n'est pas. Par conséquent, si une personne affirme que telle chose sera, tandis qu'une autre personne affirme que cette chose ne sera pas il faut évidemment de toute nécessité que l'une des deux dise la vérité, puisque toute affirmation [ou toute négation] est vraie ou fausse. (L'affirmation et la négation ne peuvent pas, en effet, êtres vraies simultanément dans des cas de ce genre). Car s'il est vrai de dire que le blanc est ou que le blanc n'est pas, nécessairement le blanc est ou le blanc n'est pas. Et <réciproquement> si le blanc est ou si le blanc n'est pas, il était vrai de l'affirmer ou de le nier ; et si le blanc n'est pas, on est dans l'erreur ; et si on est dans l'erreur, le blanc n'est pas. Il en résulte que l'affirmation ou la négation est nécessairement vraie ou [95] fausse. S'il en est ainsi, rien n'est, ni ne devient, soit par l'effet du hasard, soit d'une manière indéterminée, rien qui, dans l'avenir, puisse indifféremment être ou n'être pas ; mais tout découle de la nécessité, sans aucune indétermination. En effet, ou bien c'est en affirmant qu'on dit la vérité ou bien c'est en niant, sinon un événement pourrait indifféremment se produire ou ne pas se produire : car le mot *indétermination* n'est rien de plus que l'indifférence à se comporter, dans le présent ou dans l'avenir, de telle façon ou de telle autre. » [109]

---

108 URL.

109 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

Nous avons souligné trois groupes de lignes. La difficulté que nous avons évoquée se trouve dans le premier groupe : « L'affirmation ou la négation portant sur les choses présentes ou passées est nécessairement vraie ou fausse, et les propositions <contradictoires> portant sur des universels et prises universellement, sont toujours aussi, l'une vraie et l'autre fausse ; il est de même, ainsi que nous l'avons dit, dans le cas des sujets singuliers. Par contre, s'ils s'agit de propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas pris universellement, cette nécessité ne joue pas. »

« Les propositions <contradictoires> portant sur des universels », si elles sont des « contradictoires », ne sont pas toutes deux « prises universellement » ; l'une l'est, mais l'autre est prise particulièrement. Par exemple : « Tout homme est animal. » et « Quelque homme n'est pas animal. » « Les propositions (...) portant sur des universels et prises universellement » ne sont pas des « contradictoires », mais des contraires.

La même difficulté se trouve à 17b 25 : « Dans tout couple de *contradictoires* portant sur des universels et *prises universellement*, l'une est ainsi nécessairement vraie, et l'autre nécessairement fausse. » En note 1, Jean Tricot écrit : « Plus précisément, quand l'une des contradictoires est universelle et l'autre particulière, comme supra A-O et E-I. »

La correction apportée par J. Tricot en introduisant « contradictoires » dans : « les propositions <contradictoires> portant sur des universels et prises universellement » aurait été plus précise ainsi : « les propositions <contradictoires> portant sur des universels et prises <l'une universellement et l'autre particulièrement> ».

Le second groupe de lignes, fait de : « s'ils s'agit de propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas pris universellement, cette nécessité ne joue pas », concerne des propositions en opposition de sous-contraires.

[96]

Le troisième groupe de lignes nous introduit au problème de l'opposition entre la « nécessité », incluant l'impossible, et l'indétermination, selon que la proposition est *de præsenti* ou *de præterito*, d'une part, et *de futuro*, d'autre part.

In materia præsenti, la situation se présente ainsi : « S'il est vrai de dire que le blanc est ou que le blanc n'est pas, nécessairement le blanc est ou le blanc n'est pas. Et <réciproquement> si le blanc est ou si le blanc n'est pas, il était vrai de l'affirmer ou de le nier ; et si le blanc n'est pas, on est dans l'erreur ; et si on est dans l'erreur, le blanc n'est pas. Il en résulte que l'affirmation ou la négation est nécessairement vraie ou fausse. »

Il s'ensuit que : « S'il en est ainsi, rien n'est, ni ne devient, soit par l'effet du hasard, soit d'une manière indéterminée, rien qui, dans l'avenir, puisse indifféremment être ou n'être pas ; mais tout découle de la nécessité, sans aucune indétermination. » Il en est de même *in materia præterito*.

Si « tout découle de la nécessité, sans aucune indétermination », et ce, même *in materia futuro*, il s'ensuit que : « Si une personne affirme que telle chose sera, tandis qu'une autre personne affirme que cette chose ne sera pas [*nie que cette chose sera*] il faut évidemment de toute nécessité que l'une des deux dise la vérité, puisque toute affirmation [ou toute négation] est vraie ou fausse. (L'affirmation et la négation ne peuvent pas, en effet, êtres vraies simultanément dans des cas de ce genre). »

La thèse qu'expose Aristote avec le problème de la *bataille navale* consiste à introduire l'indétermination qui exige de réformer : « il faut évidemment de toute nécessité que l'une des deux dise la vérité ».

Futurs singuliers contingents

Comme l'écrit Jean Tricot, en note 1 : « La théorie d'Aristote sur les futurs contingents paraît avoir été édifiées pour répondre aux Mégariques, notamment Diodore Chronos et Philon qui faisaient découler du principe de contradiction un fatalisme absolu. » [110]

En note 2, Jean Tricot résume le propos d'Aristote ainsi : « Donc, pour les propositions *de præsenti* ou *de præterito*, il n'y a pas de difficultés. Aristote va maintenant poser la [97] question pour les propositions *de futuro*. Voici, à l'égard de ces dernières, comment se délimite

110 Aristote, op. cit., p. 95.

le problème à résoudre. Les propositions *de futuro* (futur) ne soulèvent aucune difficulté et se traitent comme des propositions *de præsenti* (présent) ou *de præterito* (passé) quand elles portent soit sur le nécessaire, soit sur l'impossible, soit même sur le contingent si, dans ce dernier cas, elles sont universelles, particulières ou indéfinies . Le problème se pose donc exclusivement pour les *propositions singulières* [à sujet singulier, mais à prédicat universel] *in materia contingenti* [en matière contingente]. C'est alors qu'on peut se demander s'il est nécessaire que, déterminément, l'une des propositions, opposées comme l'affirmation et la négation, est vraie et l'autre fausse. Jusqu'à 18b 26, Aristote va montrer les absurdités et les impossibilités où l'on s'engage quand on admet que toute affirmation ou négation portant sur des futurs contingents est nécessairement vraie ou fausse. (Nous soulignons.) » [111]

À la ligne 18b 26 du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), Aristote écrit :

> « Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ΄ ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου ἢ ἐπὶ τῶν καθ ἕκαστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ΄ ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης. Ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί , ἐὰν δὲ μὴ τοδί , οὐκ ἔσται. Οὐδὲν γὰρ κωλύει εἰς μυριοστὸν ἔτος τὸν μὲν φάναι τοῦτ΄ ἔσεσθαι τὸν δὲ μὴ φάναι, ὥστε ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ὁπότερον αὐτῶν ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν τότε. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτο διαφέρει, εἴ τινες εἶπον τὴν ἀντίφασιν ἢ μὴ εἶπον· δῆλον γὰρ ὅτι οὕτως ἔχει τὰ πράγματα, κἂν μὴ ὁ μὲν καταφήσῃ ὁ δὲ ἀποφήσῃ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καταφάναι ἢ ἀποφάναι ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, οὐδ΄ εἰς μυριοστὸν ἔτος μᾶλλον ἢ ἐν ὁποσῳοῦν χρόνῳ. Ὥστ΄ εἰ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ οὕτως εἶχεν ὥστε τὸ ἕτερον ἀληθεύεσθαι, ἀναγκαῖον ἦν τοῦτο γενέσθαι, καὶ ἕκαστον τῶν γενομένων

[111] Aristote, Ibidem, p. 95.

ἀεὶ οὕτως ἔχειν ὥστε ἐξ ἀνάγκης γενέσθαι· ὅτε γὰρ ἀληθῶς εἴπέτις ὅτι ἔσται, οὐχ οἷόν τε μὴ γενέσθαι· καὶ τὸ γενόμενον ἀληθὲς ἦν εἰ πεῖν ἀεὶ ὅτι ἔσται. Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, — ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μή, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι· καὶ πολλὰ ἡμῖν δῆλά ἐστιν οὕτως ἔχοντα, οἷον ὅτι τουτὶ τὸ ἱμάτιον δυνατόν ἐστι διατμηθῆναι καὶ οὐ διατμηθήσεται, ἀλλ᾽ ἔμπροσθεν κατατριβήσεται· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ διατμηθῆναι δυνατόν· οὐ γὰρ ἂν ὑπῆρχε τὸ ἔμπροσθεν αὐτὸ κατατριβῆναι, εἴγε μὴ δυνατὸν ἦν τὸ μὴ διατμηθῆναι· ὥστε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενέσεων, ὅσαι κατὰ δύναμιν λέγονται τὴν τοιαύτην· φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ᾽ ἔστιν οὔτε γίγνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ᾽ ἔτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή. » [112]

[98]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Telles sont donc, avec d'autres de même nature, les absurdités où l'on est entraîné si l'on admet que, pour toute affirmation et négation (qu'il s'agisse soit de propositions portant sur les universels et prises universellement, soit de propositions portant sur le singulier), nécessairement l'une des opposés est vraie, et l'autre fausse, et qu'il n'existe aucune indétermination dans le devenir, mais qu'au contraire toutes choses sont et deviennent par l'effet de la nécessité. En vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus à délibérer, ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas. Rien n'empêche, en effet, que, dix milles ans à l'avance, tel homme

112 URL.

prédise un événement et que tel autre prédise le contraire : ce qui se réalisera nécessairement, c'est celle de ces deux prédictions, quelle qu'elle soit, qui était vraie à ce moment-là. Peu importe, au surplus, qu'on ait ou qu'on n'ait pas en fait formé une affirmation ou une négation : il est clair que la réalité n'en est pas moins ce qu'elle est, en dépit de l'affirmation ou de la négation de tel ou de tel. Car ce n'est pas le fait d'avoir été affirmés ou niés qui fera les événements se réaliser ou non, quand bien même on les aurait annoncés dix mille ans à l'avance ou à n'importe quel autre moment. Il en résulte que si, de tout temps, les choses se comportaient de telle façon que l'une des propositions contradictoires fut conforme à la vérité, il était nécessaire qu'elle se réalisât ; et l'ensemble des événements s'est toujours <dans l'hypothèse> déroulé de façon à arriver nécessairement. Car ce dont on a dit avec vérité qu'il sera ne peut manquer de se réaliser : et ce qui est arrivé, il était toujours vrai de dire qu'il se réaliserait. Mais si ces conséquences sont inadmissibles (l'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver. Nous avons sous les yeux de nombreux cas de ce genre. Par exemple, le vêtement que voici peut être coupé en deux, et pourtant en fait ne l'être pas, mais s'user auparavant ; de même, il peut n'être pas coupé, car il ne pourrait plus être usé auparavant s'il n'avait pas la possibilité de n'être pas coupé. Aussi en est-il de même pour tout autre événement auquel on attribue une possibilité de ce genre), il est par suite évident <dis-je> que ce n'est pas par l'effet de la nécessité que toutes les choses sont ou deviennent ; en fait, tantôt on a affaire à une véritable indétermination, et alors l'affirmation ou la négation ne sont pas plus vraies, ni plus fausses l'une que l'autre, [99] tantôt la tendance dans une direction donnée est plus forte et plus constante, bien qu'il puisse arriver que ce soit l'autre qui l'emporte et non pas elle. » [113]

Nous avons souligné deux groupes de lignes. Pour le premier groupe, les lignes soulignées par nos soins signalent à notre attention

[113] Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation Aristote, Organon, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

un « raisonnement » conditionnel *tollendo-tollens* où le verbe au conditionnel « il n'y aurait plus à » annonce le « tollens » qui est formulé explicitement avec : « l'expérience nous montre, en effet, (...) sous les yeux de nombreux cas de ce genre ».

Le « raisonnement » dont il s'agit se lit comme suit :

A. **Si**, pour toute affirmation et négation, qu'il s'agisse soit de propositions portant sur les universels et prises universellement, soit de propositions portant sur le singulier, nécessairement l'une des opposés est vraie, et l'autre fausse, et qu'il n'existe aucune indétermination dans le devenir — au contraire toutes choses sont et deviennent par l'effet de la nécessité, **alors** il n'y a plus à délibérer, ni à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas.

B. **Or, il y a** à délibérer, à se donner de la peine, dans la croyance que si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas, puisque l'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver ; nous avons sous les yeux de nombreux cas de ce genre.

C. **Donc, ce n'est la cas que**, pour toute affirmation et négation, qu'il s'agisse soit de propositions portant sur les universels et prises universellement, soit de propositions portant sur le singulier, nécessairement l'une des opposés est vraie, et l'autre fausse, et qu'il n'existe aucune indétermination dans le devenir — au contraire toutes choses sont et deviennent par l'effet de la nécessité.

Ce n'est pas le cas parce que les propositions *de futuro singulières in materia contingenti*, comme le signale Jean Tricot dans sa note 2, doivent être exclues de : « soit de propositions portant sur le singulier ». Et, ce sont celles qui nous intéressent ici.

À la ligne 19a 28 du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), Aristote examine une proposition *de futuro singulière in materia contingenti* en ces termes :

[100]

> « Οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. Λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. Ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ´ ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσιν· τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ´ ὁπότερ´ ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἐτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ. Ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὄντων οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀλλ´ ὥσπερ εἴρηται. » [114]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « C'est la même distinction qui s'applique aux contradictoires. Chaque chose,

114 URL.

nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire. Je prends un exemple. Nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire. Et puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes, il en résulte évidemment que si ces dernières se comportent d'une manière déterminée et sont en puissance de contraires, il en sera nécessairement de même pour les propositions contradictoires correspondantes. C'est bien là ce qui se passe pour les êtres qui n'existent pas toujours ou qui ne sont pas toujours non-existants. Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse [οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ]. Par suite, il n'est évidemment pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie, et l'autre fausse. En effet, ce n'est pas à la façon dont les choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon que nous venons d'expliquer. » [115]

Les lignes soulignées par nos soins, une fois remaniées, rendent la doctrine d'Aristote comme suit :

[101]

A. Chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire. Si bien que les choses qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, ne se comportent pas à la façon dont celles qui existent se comportent.

115 Aristote, *Organon*, I Catégories II De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1984, Librairie philosophique J. Vrin.

B. Je prends un exemple. Nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; car, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire. Mais, en considérant séparément les branches de cette alternative, il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas.

C. Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse [οὐ μέ ντοι ἤ δη ἀ ληθῆ ἢ ψευδῆ].

Aristote affirme que « les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes ». Or, dans le cas de : « il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas », aucune des branches de l'alternative ne « se conforme aux choses mêmes ». Et il est remarquable que le *vrai* ici considéré relève de « la pensée contemplative [θεωρητικῆ ς διανοί ας], qui n'est ni pratique [μὴ πρακτικῆ ς], ni poiétique [μηδὲ ποιητικῆ ς] », dont « [le] bon et [le] mauvais état consiste dans le vrai ou le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute la partie intellective ».

Quelqu'un qui pense que : « il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas », en employant cette « pensée contemplative [θεωρητικῆ ς διανοί ας], qui n'est ni pratique [μὴ πρακτικῆ ς], ni poiétique [μηδὲ ποιητικῆ ς] », n'est pas et ne peut pas être devant des signes annonciateurs *irréfutables* que, demain, il y aura une bataille navale ou [qu']il n'y en aura pas ».

Il est et ne peut être que devant des signes annonciateurs *réfutables* que, demain, il y aura une bataille navale ou [qu']il n'y en aura pas. Si, en *matière nécessaire*, l'*enseignement* est de mise, en *matière contingente*, c'est plutôt le *renseignement*.

[102]

Par exemple : « Y aura-t-il une bataille navale à Midway, le 4 ou 5 juin, ou n'y en aura-t-il pas ? » En juin 1942, eut lieu la bataille navale de Midway. Au printemps de 1942, les Américains étaient parvenu à décrypter le code *JN-25* qu'employait la marine japonaise. Ils anticipaient ainsi que l'attaque aurait lieu le 4 ou le 5 juin. Cet « aurait lieu » prenait valeur de futur contingent.

Par exemple : « Y aura-t-il bientôt un débarquement en Norvège ou au Pas-de-Calais, ou n'y en aura-t-il pas ? » En 1943, pour la *Wehrmacht* [force de défense], la forte concentration de troupes et de matériel en Grande-Bretagne constituait un signe qu'un débarquement en Europe continentale était imminent. L'*Opération Courage* (en anglais, *Fortitude*) avait pour objectif de faire croire à l'état-major de la *Wehrmacht* que le débarquement aurait lieu en Norvège (Opération Courage Nord) ou au Pas de Calais (Opération Courage Sud), plutôt qu'en Normandie.

Qu'en est-il si nous prenons maintenant le point de vue de « cette pensée [ἡ διάνοια] et [de] cette vérité [ἡ ἀλήθεια] [qui] sont de l'ordre poiétique [ποιητική] ». C'est la situation d'un amiral qui se doit de résoudre le problème : *engager ou ne pas engager sa flotte dans une bataille navale, et ce, demain.*

[103]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre IX

BATAILLE DE MIDWAY

Retour à la table des matières

Pour un amiral, engager ou pas son escadre dans une bataille, et ce, demain, implique l'art militaire. Comme nous l'avons lu plus haut, « il n'existe aucun art qui ne soit une disposition à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition de ce genre qui ne soit un art », à tel point qu'il « y aura identité entre art et disposition à produire accompagnée de règle exacte [ταὐτὸ ν ἃ ν εἴ η τέ χνη καὶ ἕ ξις μετὰ λό γου ἀ ληθοῦ ς ποιητική] ». Ici, Jean Tricot emploie le mot « exacte » pour traduire « ἀ ληθοῦ ς ». Mais, il est plus exact de traduire « λό γου ἀ ληθοῦ ς » par « règle vraie ».

Du point de vue de l'amiral et de l'art militaire, comment peut-il y avoir disposition à produire accompagnée de règle *vraie* [ταὐτὸ ν ἃ ν εἴ η τέ χνη καὶ ἕ ξις μετὰ λό γου ἀ ληθοῦ ς ποιητική] », alors que :

a) devant des signes annonciateurs *réfutables* que, demain, il y aura une bataille navale, ou devant des signes annonciateurs *réfutables* qu'il n'y en aura pas,

b) dans l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas »,

c) bien que l'une de ses branches puisse être plus vraisemblable que l'autre,

d) *aucune de ses branches n'est pour le moment vraie ou fausse* [οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ] ?

Formulation d'une règle

À la ligne 18b 26 du du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), nous avions relevé cette phrase : « Si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas ».

Selon cette phrase, transformons l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », et ce, pour la disposition à produire accompagnée de règle *vraie* [ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική] » qu'est l'art militaire.

À la ligne 1140a 20 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), plus haut, nous avions relevé ces définitions de l'art [τέχνη] et du défaut d'art [ἀτεχνία] : « Ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. » [116]

[104]

La traduction française qu'en propose Jean Tricot se lit ainsi : « Ainsi donc, l'art [τέχνη], comme nous l'avons dit, est une certaine disposition [ἕξις], accompagnée de [μετὰ] règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς], capable de produire [ποιητική] ; le défaut d'art [ἀτεχνία], au contraire, est une disposition à produire [ποιητικὴ ἕξις] accompagnée de [μετὰ] règle *fausse* [λόγου ψευδοῦς] ; dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le domaine du contingent [τὸ ἐνδεχόμενον]. » [117]

---

116 URL.

117 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

Pour la disposition à produire accompagnée de règle *vraie* [ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική] » qu'est l'art militaire (AM), la transformation de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. » donne AM (1) :

> AM (1) : « Si, demain, nous engageons l'ennemi conformément à (*insérer* ici la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς]), une bataille navale victorieuse suivra ; et si nous engageons l'ennemi conformément à (*insérer* ici la règle *fausse* [λόγου ψευδοῦς]), une bataille navale victorieuse ne suivra pas ».

Dans AM (1), que doit-on insérer, comme règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς] ou comme règle *fausse* [λόγου ψευδοῦς] ? Seul un connaisseur en art militaire qui peut répondre à cette question.

Thierry de Montbrial, membre de l'*Académie des Sciences Morales et Politiques* et directeur de l'*Institut Français des Relations Internationales*, a lu *Introduction à la stratégie* [118], livre écrit par le général André Beaufre. Dans son commentaire, il écrit :

> Dans le chapitre I, l'auteur [A. Beaufre] définit la stratégie comme 'l'art de la dialectique des volontés employant la force pour résoudre leur conflit'. Son but est '[d']atteindre la décision en créant et en exploitant une situation entraînant une désintégration morale de l'adversaire suffisante pour lui faire accepter les conditions qu'on veut lui imposer'. L'art de la stratégie consiste largement à identifier le 'point décisif' permettant d'atteindre le résultat. (…) Gagner [une bataille], c'est toujours préserver le lien moral qui fonde l'identité de sa propre organisation, et obtenir au contraire la dissolution du lien moral qui fonde l'identité de l'organisation adverse. (…) Pour lui [A. Beaufre], seules les règles stratégiques [du maréchal Ferdinand] Foch sont des règles en soi, mais leur abstraction ne permet guère d'en tirer des conséquences pratiques au moins au premier abord. Ces règles sont : l'économie des forces et la liberté d'action. Un bon

[118] André Beaufre, *Introduction à la stratégie*, Paris, 1963, Librairie Armand Colin.

> stratège doit 'atteindre le point décisif grâce à la liberté d'action obtenue par une bonne économie des forces' et cela suppose généralement une manoeuvre, dont l'escrime fournit une image commode et un vocabulaire. Conserver sa liberté d'action, c'est conduire sa propre manoeuvre jusqu'à son objectif tout en empêchant la manoeuvre adverse de réussir. Savoir conserver l'initiative en est le ressort principal. L'économie des forces, c'est l'emploi efficace, réel ou virtuel, de tous les moyens disponibles, y compris les réserves (un point sur lequel Clausewitz insistait fortement). » [119]

[105]

Selon André Beaufre, tel que le comprend Thierry de Montbrial, l'art militaire poursuit une fin : « atteindre la décision en créant et en exploitant une situation entraînant une désintégration morale de l'adversaire suffisante » pour lui faire rompre le combat. Dans cette conjoncture, le mot « décision » s'entend comme la décision de rompre le combat, décision prise sous la contrainte de la situation entraînant une désintégration morale chez celui la prend ; elle est suivie d'une retraite, ou d'une reddition.

À cet égard, il s'impose de lire la ligne 1015a 20 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, mais appelé « πρώτη φιλοσοφί α θεωρητικα » [philosophie théorétique première] par Aristote, ce que ce dernier écrit :

> « Ἀναγκαῖ ον λέ γεται οὗ ἄ νευ οὐ κ ἐ νδέ χεται ζῆ ν ὡς συναιτί ου υοῖ ον τὸ ἀ ναπνεῖ ν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζῴῳ ἀ ναγκαῖ ον, ἀ δύ νατον γὰ ρ ἄ νευ τού των εἶ ναἰ , καὶ ὧν ἄ νευ τὸ ἀ γαθὸ ν μὴ ἐ νδέ χεται ἢ εἶ ναι ἢ γενέ σθαι, ἢ τὸ κακὸ ν ἀ ποβαλεῖ ν ἢ στερηθῆ ναι (οἷ ον τὸ πιεῖ ν τὸ φά ρμακον ἀ ναγκαῖ ον ἵ να μὴ κά μνῃ , καὶ τὸ πλεῦ σαι εἰ ς Αἴ γιναν ἵ να ἀ πολά βῃ τὰ χρή ματα). Ἔτι τὸ βί αιον καὶ ἡ βί α· τοῦ το δ' ἐ στὶ τὸ παρὰ τὴ ν ὀ ρμὴ ν καὶ τὴ ν προαί ρεσιν ἐ μποδί ζον καὶ

119 URL.

κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν. » [120]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « *Nécessaire* [Ἀναγκαῖον] se dit de ce sans quoi, pris comme condition, il n'est pas possible de vivre [ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου] : par exemple, la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal, car il ne peut exister sans elles. Ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir [τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι], ou sans lesquelles le mal ne peut être rejeté ou écarté [τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι] : ainsi boire le remède est nécessaire pour n'être pas malade, et faire voile vers Égine, pour y recevoir de l'argent. Le nécessaire [ἀναγκαῖον] est aussi le contraint et le forcé [τὸ βίαιον καὶ ἡ βία], c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré [παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν], fait obstacle et empêchement [ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν] ; car le contraint [βίαιον] s'appelle nécessaire [ἀναγκαῖον], et c'est pourquoi il est pénible [λυπηρόν]. »

Il appert, donc, que l'art militaire s'intéresse à un certain nécessaire, celui du contraint et du forcé. Il appert aussi qu'il vise à faire obstacle et empêchement à l'impulsion et au choix délibéré. Pourtant, l'art militaire, comme tout art, exige le contingent. Évidemment, l'art militaire s'emploie à créer les conditions qui font obstacle et empêchement, voire [106] les conditions où le mal ne peut être rejeté ou écarté, mais la mise en place du dispositif requis est, elle, soumise à la contingence.

Le moyen que l'art militaire emploie pour atteindre sa fin, soit la mise en place du dispositif requis pour ce faire, consiste à « identifier le 'point décisif' permettant d'atteindre le résultat », soit la décision, d'une part, et à « gagner [la bataille] », d'autre part, i.e. à « toujours préserver le lien moral qui fonde l'identité de sa propre organisation, et [à] obtenir au contraire la dissolution du lien moral qui fonde l'identité de l'organisation adverse ». « L'identité de l'organisation », c'est

120 URL.

l'ordre de bataille ; il y a défaite lorsque le « lien moral qui fonde l'identité de l'organisation » se défait.

Le stratège doit posséder « une certaine disposition [ἕξις], accompagnée de [μετὰ] règle vraie [λόγου ἀληθοῦς], capable de produire [ποιητική] » la décision. Quelle est cette « règle vraie [λόγου ἀληθοῦς] » ?

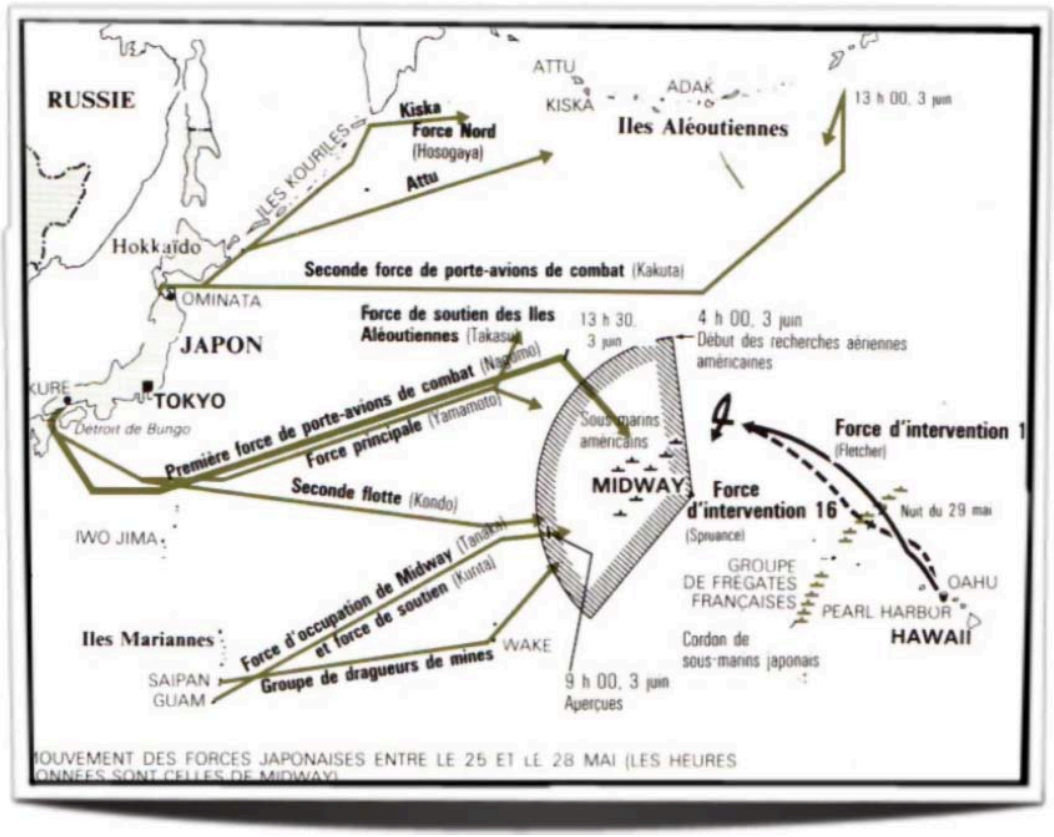
Pour André Beaufre, tel que le comprend Thierry de Montbrial, « seules les règles stratégiques [du maréchal Ferdinand] Foch sont des règles en soi, mais leur abstraction ne permet guère d'en tirer des conséquences pratiques au moins au premier abord. Ces règles sont : l'économie des forces et la liberté d'action. »

Pour Aristote, qui divise la production (art) de l'action, l'expression « liberté d'action » fait problème ; il exigerait l'emploi de « production ». La substitution de « production » à « action » s'introduit sans problème si nous tenons compte de la description suivante :

> « Un bon stratège doit 'atteindre le point décisif grâce à la liberté de [production] obtenue par une bonne économie des forces' et cela suppose généralement une manoeuvre, dont l'escrime fournit une image commode et un vocabulaire. Conserver sa liberté de [production], c'est conduire sa propre manoeuvre jusqu'à son objectif tout en empêchant la manoeuvre adverse de réussir. Savoir conserver l'initiative en est le ressort principal. L'économie des forces, c'est l'emploi efficace, réel ou virtuel, de tous les moyens disponibles, y compris les réserves (un point sur lequel Clausewitz insistait fortement). »

Une première formulation de la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς] semble donner : *identifier le point décisif chez notre adversaire, puis conserver l'initiative dans la conduite de notre manoeuvre jusqu'à l'atteinte de ce point décisif, tout en empêchant notre adversaire d'identifier le point décisif chez nous et de conserver l'initiative dans la conduite de sa propre manoeuvre pour l'atteindre, et ce, en répartissant nos forces* [107] *entre la conduite de notre propre manoeuvre, d'une part, et l'empêchement de la manoeuvre adverse, d'autre part.*

Cette description de la bataille de Midway en fournit un aperçu concret :



> Pour s'assurer de la victoire, [l'amiral Isoroku] Yamamoto avait rassemblé une énorme flotte d'environ 200 navires comprenant notamment 8 porte-avions et 11 cuirassés. Une partie de la flotte devait mener une attaque contre les îles Aléoutiennes. Pour que les américains ne découvrent pas l'ampleur du dispositif japonais, les navires étaient regroupés en plusieurs flottes qui naviguaient sur des routes différentes selon un tableau de marche préétabli. Par conséquent, les cuirassés et les croiseurs de soutien de Yamamoto se trouvaient à plusieurs centaines de kilomètres derrière les quatre porte-avions de [l'amiral] Chuichi Nagumo qui jouaient un rôle central dans la destruction des porte-avions américains. La puissante flotte de surface du Japon devait apparaitre uniquement pour achever la destruc-

> tion des forces américaines arrivées au secours de Midway une fois qu'elles auraient été suffisamment affaiblies par les porte-avions. (…) Les Américains entrèrent dans la bataille en connaissant très bien le dispositif japonais. [L'amiral] Nimitz savait par exemple que la flotte japonaise, très supérieure en nombre, avait été divisée en quatre groupes. Cette dispersion faisait que peu de navires étaient disponibles pour escorter le groupe aéronaval japonais et réduisait donc le nombre de canons anti-aériens pour défendre les porte-avions. [L'amiral] Nimitz avait également calculé qu'il disposerait d'un plus grand nombre d'appareils que les Japonais. A contrario, [108] ces derniers ignoraient tout du dispositif américain et de sa véritable force, même après le début de la bataille. [121]

Le film documentaire *La guerre Mode d'emploi — 5 Engagement naval* [122], dont nous avons extrait les six minutes formant un chapitre antérieur, l'expose clairement : dans le commentaire qui accompagne les images, sont employés des termes comme « moment décisif », « point décisif », « change le cours de ».

Si cette première formulation de la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς] est introduite en AM (1), nous obtenons AM (2) :

> AM (2) : « Si, demain, nous engageons l'ennemi
>
> conformément à la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς]) : *identifier le point décisif chez notre adversaire, puis conserver l'initiative dans la conduite de notre manoeuvre jusqu'à l'atteinte de ce point décisif, tout en empêchant notre adversaire d'identifier le point décisif chez nous et de conserver l'initiative dans la conduite de sa propre manoeuvre pour l'atteindre, et ce, en répartissant nos forces entre la conduite de notre propre manoeuvre, d'une part, et l'empêchement de la manoeuvre adverse, d'autre part,*

---

121 URL.

122 Extraits (six minutes) du film *La guerre Mode d'emploi — 5 Engagement naval* (49,26 minutes), Nugus/Martin Production, en association avec FremantleMedia et Military Channel, © MMIV Nugus/Martin Production. URL.

> une décision *suivra* chez l'ennemi ;
>
> et si nous engageons l'ennemi conformément à (*insérer* ici la règle *fausse* [λόγου ψευδοῦς] qui s'oppose à la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς]), une décision ne suivra pas ».

L'ordre que la raison du stratège met dans le cours du déploiement de sa manœuvre n'ordonne pas un *discours*, mais le cours même d'une manœuvre qui exige *allées et venues* des forces, et ce, en vue d'une fin : la *décision*. Bref, l'ordre que la raison du stratège met dans le cours du déploiement de sa manœuvre n'est autre que *l'ordre de bataille capable de produire la décision*.

Évidemment, la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς], telle que nous venons de l'insérer à AM (2), exige *l'œuvre d'un raisonnement* [λογισμοῦ ἐστὶ ν ἔργον] qui est *d'un type propre au stratège*.

Mais, comment connaissons-nous que la règle insérée à AM (2) est *vraie* [λόγου *ἀληθοῦς*] plutôt que vraisemblable seulement, parce que, certes, elle nous semble vraie ?

Est-ce un *vrai* selon ce que nous avons lu à la ligne 19a 28 du traité intitulé *De l'interprétation* ou *De l'expression* (en grec, Περι ερμηειας), où Aristote écrit : « Les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes. (...) En [109] effet, ce n'est pas à la façon dont les choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon que nous venons d'expliquer. » ?

Règle de fabrique

Prétendre que la règle insérée à AM (2) n'est que vraisemblable, bien que néanmoins *vraie selon l'expérience passée*, n'est pas une réponse à la question.

Par exemple, en 1940, l'ordre de bataille des forces commandées par le général Maurice Gamelin s'inspirait de l'expérience passée : les Ardennes étaient tenues pour infranchissables. Pourtant, c'est de là qu'est venue le XIX^{e} corps d'armée commandé par le général Heinz

Guderian lors de la percée de Sedan qui conduisit à la retraite de Dunkerke.

Une autre prétention qui n'est pas une réponse à la question consiste à dire que la règle insérée à AM (2) n'est que vraisemblable, bien que *vraie dans la plupart des cas*.

C'est là la définition même du vraisemblable offerte par Aristote à la ligne 70a 1 du traité intitulé *Premiers analytiques* (en grec, *Αναλῃτὶκων προτέρων*) :

> « Ἐνθύμημα δὲ ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων, εἰκὸς δὲ καὶ σημεῖον οὐ ταὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκός ἐστι πρότασις ἔνδοξος· ὃ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασιν οὕτω γινόμενον ἢ μὴ γινόμενον ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν, τοῦτ᾽ ἐστὶν εἰκός, οἷον τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ἢ τὸ φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους. » [123]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Le vraisemblable et le signe ne sont pas la même chose. Le vraisemblable est une proposition probable ; ce qu'on sait arriver la plupart du temps, ou ne pas arriver, être ou ne pas être, voilà en quoi consiste le vraisemblable. » [124]

Ici, *être contingent* est dit de ce qui arrive le plus souvent parce qu'il manque parfois de nécessité continue, alors que le contingent indéterminé manque totalement de nécessité continue.

Une autre prétention qui n'est pas une réponse à la question consiste à l'examiner selon une division entre l'élaboration et l'exécution d'un ordre de bataille ; autrement dit, l'*élaboration* d'un plan, et l'*exécution* d'un plan.

[110]

---

123 URL.

124 Aristote, *Organon*, III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1971, Librairie philosophique J. Vrin.

Que faut-il entendre par *ordre de bataille* ? Pour la bataille de Midway, par exemple, on nous présente l'ordre de bataille des quelque 200 unités navales japonaises, dont 8 porte-avions, 11 cuirassés, 22 croiseurs, 65 destroyers, 21 sous-marins et 700 avions, en dressant la liste des navires par leur nom, avec mention de leur type et de leur armement,et du nom de leur commandant. Mais, un ordre de bataille réel est tout autre.

Visant la décision, l'ordre de bataille répartit l'escadre en un groupe de reconnaissance et un groupe de combat. La tâche du groupe de reconnaissance est de repérer le point décisif. Dans le groupe de combat, on trouve des sous-groupes : d'abord, le groupe de frappe qui est chargé d'atteindre le point décisif ; ensuite, des sous-groupes de soutien qui protègent le groupe de frappe. Parmi les sous-groupes de soutien, on trouve l'avant-garde, l'arrière-garde, le groupe protégeant le flanc droit, le groupe protégeant le flanc gauche.

Au sein de chaque groupe ou sous-groupe, l'ordre de bataille précise aussi la tâche de chacun des navires.

Le déploiement d'un ordre de bataille visant la décision est un mouvement qui prend du temps. À chaque groupe ou sous-groupe, un objectif précis est assigné, et ce, avec un horaire pour la réalisation de sa tâche au lieu requis. Et les commandants sont en communication les uns avec les autres pour assurer la coordination d'ensemble. Il en est de même, au sein d'un groupe ou sous-groupe, pour chaque navire : chacun doit accomplir une tâche, à tel endroit, à telle heure.

Évidemment, surviennent des contingences auxquelles on doit s'adapter. En particulier, chaque escadre fait face à une escadre ennemie avec un stratège et son ordre de bataille, un stratège qui déploie sa manœuvre tout en cherchant à empêcher l'adversaire de déployer la sienne. La tâche de coordination n'en est que plus complexe.

Il s'ensuit que le stratège construit son ordre de bataille dans la durée. À chacune des étapes de cette durée, l'ordre de bataille est plus moins en état, d'abord éloigné, ensuite prochain, d'atteindre le point décisif et de produire la décision chez l'adversaire.

[111]

Il s'ensuit aussi que l'ordre de bataille à construire au cours du temps se trouve d'abord entièrement dans le futur, avant que l'escadre

n'en vienne au contact de l'ennemi. Puis, une fois amorcée la manœuvre, il est partiellement partiellement dans le futur, pour la partie encore à exécuter, partiellement dans le passé, pour la partie déjà exécutée.

La question du *vrai* qui nous intéresse ici n'est donc pas résolue avec la prétention qui consiste à l'examiner selon une division entre l'élaboration et l'exécution d'un ordre de bataille. Mais, cette prétention semble nous ouvrir la voie suivante.

À la ligne 95a 35 du traité intitulé *Derniers analytiques* (en grec, *Αναλῃτὶκων ὑστέρων*), l'ouvrage où Aristote expose ce qu'il entend par science comme connaissance *théorétique* du nécessaire, il écrit :

> « Ὁ δ᾽ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσομένου, οὐδ᾽ ἐπεὶ τόδε γέγονε, τόδ᾽ ἔσται. Τὸ γὰρ μέσον ὁμόγονον δεῖ εἶναι, τῶν γενομένων γενόμενον, τῶν ἐσομένων ἐσόμενον, τῶν γινομένων γινόμενον, τῶν ὄντων ὄν· τοῦ δὲ γέγονε καὶ τοῦ ἔσται οὐκ ἐνδέχεται εἶναι ὁμόγονον. Ἔτι οὔτε ἀόριστον ἐνδέχεται εἶναι τὸν χρόνον τὸν μεταξὺ οὐθ᾽ ὡρισμένον· ψεῦδος γὰρ ἔσται τὸ εἰπεῖν ἐν τῷ μεταξύ. » [125]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Le raisonnement est encore le même quand il s'agit du futur : on ne peut pas non plus conclure que, parce que tel événement s'est produit, un événement futur se produira ; le moyen [terme] doit, en effet, appartenir au même genre que les extrémités [terme majeur et terme mineur], passé quand les extrêmes sont passés, futur quand ils sont futurs, en devenir quand ils sont en devenir, étant quand ils sont ; or, avec des extrêmes respectivement passé et futur, il ne peut pas y avoir de moyen terme homogène. Une autre raison encore, c'est que le temps intermédiaire ne peut être ni déterminé, ni indéterminé, puisque l'énoncé sera faux pendant tout ce temps. »

---

125 URL.

Le bout de phrase « en devenir quand ils sont en devenir, étant quand ils sont » semble nous offrir une issue. Mais, à la ligne 95b 1 du même traité, Aristote écrit :

> « Ἐπισκεπτέον δὲ τί τὸ συνέχον ὥστε μετὰ τὸ γεγονέναι τὸ γίνεσθαι ὑπάρχειν ἐν τοῖς πράγμασιν. Ἢ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ἐχόμενον γεγονότος γινόμενον; οὐδὲ γὰρ γενόμενον γενομένου· πέρατα γὰρ καὶ ἄτομα· ὥσπερ οὖν οὐδὲ στιγμαί εἰσιν ἀλλήλων ἐχόμεναι, οὐδὲ γενόμενα· ἄμφω γὰρ ἀδιαίρετα. Οὐδὲ δὴ γινόμενον γεγενημένου διὰ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ γινόμενον διαιρετόν, τὸ δὲ γεγονὸς ἀδιαίρετον. Ὥσπερ οὖν γραμμὴ πρὸς στιγμὴν ἔχει, οὕτω τὸ γινόμενον πρὸς τὸ γεγονός· ἐνυπάρχει γὰρ ἄπειρα γεγονότα ἐν τῷ γινομένῳ. μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ τούτων. » [126]

[112]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Nous avons aussi à examiner la nature de ce qui assure la continuité des événements [τί τὸ συνέχον] de telle sorte que, dans les choses mêmes [ἐν τοῖς πράγμασιν], à l'événement passé succède l'événement en devenir [τὸ γεγονέναι τὸ γίνεσθαι ὑπάρχειν]. Il est évident [δῆλον], peut-on dire, qu'un événement présent n'est pas contigu à un événement passé [ὅτι οὐκ ἔστιν ἐχόμενον γεγονότος γινόμενον], puisqu'un événement passé ne peut même pas l'être à un événement passé [οὐδὲ γὰρ γενόμενον γενομένου], les événements passés étant des limites et des indivisibles [πέρατα γὰρ καὶ ἄτομα] : de même que les points ne sont pas contigus les uns aux autres, les événements passés ne le sont pas non plus, car, dans les deux cas, ce sont des indivisibles. Pas davantage un événement présent ne peut être contigu à un événement passé [Οὐδὲ δὴ γινόμενον γεγενημένου], et ce, pour la même raison [διὰ τὸ αὐτό], car le devenir présent est divisible [τὸ μὲν γὰρ γινόμενον διαιρετόν] et l'événement passé indivisible [τὸ δὲ γεγονὸς ἀδιαίρετον]. Ainsi la relation du devenir

126 URL.

présent à l'événement passé est analogue à celle de la ligne au point, puisqu'une infinité de faits passés se trouve contenue dans ce qui est en train de devenir. Ces questions doivent d'ailleurs être traitées d'une façon plus explicite dans notre théorie générale du Mouvement. » [127]

« Examiner la *nature* de ce qui *assure la continuité* des événements de telle sorte que, dans les choses mêmes, à l'événement passé succède l'événement en devenir » fait appel à la notion de *nécessaire divisif*. Or, Aristote formule ici une opposition *divisible-indivisible* : « le devenir présent est divisible [τὸ μὲν γὰρ γινόμενον διαιρετόν] et l'événement passé indivisible [τὸ δὲ γεγονὸς ἀδιαίρετον] ». Il ne peut pas en être autrement avec un futur puisque « le raisonnement est encore le même quand il s'agit du futur ».

Or, dans les affaires humaines, à défaut d'une « *nature* de ce qui *assure la continuité* des événements », ne pourrait-il pas y avoir *une règle qui supplée ce manque* d'un nécessaire décisif, donc continu ?

La réponse est : « Oui ! » Cependant, cette règle qui supplée ce manque d'un nécessaire continu (divisif) ne le comble pas avec du nécessaire. Dans cette suppléance, la règle procure une continuité, mais une *continuité* contingente, de contingence *indéterminée*. Selon cette contingence indéterminée, si la règle supplée, elle est vraie, sinon, elle est fausse.

[113]

Rendons-nous là où « ces questions doivent d'ailleurs être traitées d'une façon plus explicite » pour voir si cette hypothèse se confirme,

127 Aristote, *Organon*, IV Les seconds analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1979, Librairie philosophique J. Vrin.

précisément à la ligne 219b 11 du traité intitulé *Physique* où Aristote écrit :

> « τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον ὁρίζει, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον. Τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν <εἶναι>), ὃ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀκολουθεῖ γάρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, ταύτῃ δ' ὁ χρόνος, ὥς φαμεν· καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον. » [128]

Henri Carteron en propose la traduction française suivante : « Et si l'instant [νῦν] mesure [ὁρίζει] le temps [χρόνον], c'est en tant qu'antérieur [πρότερον] et postérieur [ὕστερον]. Or l'instant est, en un sens, le même, en un sens non ; en tant qu'il varie d'un moment à un autre, il est différent : telle est l'essence de l'instant, nous l'avons vu tout à l'heure ; quant à son sujet, il est le même. En effet, comme on l'a dit, le mouvement obéit à la grandeur, et le temps au mouvement ; et, semblablement, au point obéit le transporté, qui nous permet de connaître le mouvement et l'antérieur et le postérieur dans le mouvement. » [129]

Dans le mot français « instant » (*in-stant*), le préfixe « in » signifie une négation universelle, alors que « stant » vient du verbe latin « stare » qui prend ici l'acception : « se tenir immobile ». Il est impossible à l'instant de se tenir immobile. Il est impossible de le maintenir en place, malgré que le lexique français emploie « maintenant » pour dire : « dans le temps actuel, au moment présent ».

Dans l'étude du problème que posent les branches de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », mais prises séparément, Aristote nous dit de chacune d'elle : « Elle n'est pas *pour le moment* vraie ou fausse [οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ

---

128 URL.

129 Aristote, *Physique*, (I-IV) tome premier, texte établi par Henri Carteron, quatrième tirage, Paris, 1966, Société d'édition « Les belles lettres ».

ψευδῆ]. » Il n'emploie pas le nom « νῦ ν », « instant », mais l'adverbe « ἤ δη », « en ce moment ».

Or, rappelons-nous que nous avions écrit : « Le verbe ajoute à sa signification [προσσημαῖ νον] propre celle du temps [χρό νον], i.e. qu'il « ajoute à sa propre signification l'*existence actuelle* de cet état [προσσημαί νει γὰ ρ τὸ *νῦν* ὑ πά ρχειν] », une actualité pour laquelle Aristote emploie le mot grec « νῦ ν », *ce qui prendra de l'importance comme nous le verrons plus loin.* » Nous y sommes.

[114]

Le nom « moment » signifie : « Espace de temps limité (relativement à une durée totale) considérée le plus souvent par rapports aux faits qui le caractérisent. » [130] Cet « espace » est plus précisément un laps de temps, un intervalle. Or, le νῦ ν n'est justement pas un intervalle ; comme le point, il est sans dimension.

Dans le concret des données sensibles, celles dont la connaissance doit être à la fois sensitive et intellective, au νῦ ν, que seule la connaissance intellective connaît, est substitué le ἤ δη. Le νῦ ν est trop instable pour être connu de la connaissance sensitive qui, pourtant, est rigoureusement requise pour suivre le déroulement de la bataille. Sauf que cette connaissance sensitive requise pour suivre le déroulement de la bataille connaît le ἤ δη grâce au *sens commun* [αἴ σθησις κοινή], ce sens qui perçoit les sensibles communs, comme l'expose Aristote à la ligne 425a 26 du traité intitulé *De l'âme*. [131]

Reconsidérons AM (2) :

> AM (2) : « Si, demain, nous engageons l'ennemi
> conformément à la règle *vraie* [λό γου ἀ ληθοῦ ς]) : *identifier le point décisif chez notre adversaire, puis conserver l'initiative dans la conduite de notre manoeuvre jusqu'à l'atteinte de ce point décisif, tout en empêchant notre adversaire d'identifier le point décisif chez nous et de conser-*

130 *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2003.

131 URL.

> *ver l'initiative dans la conduite de sa propre manoeuvre pour l'atteindre, et ce, en répartissant nos forces entre la conduite de notre propre manoeuvre, d'une part, et l'empêchement de la manoeuvre adverse, d'autre part,*
>
> une décision *suivra* chez l'ennemi ;
>
> et si nous engageons l'ennemi conformément à (*insérer* ici la règle *fausse* [λόγου ψευδοῦς] qui s'oppose à la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς]), une décision ne suivra pas ».

Imaginons que nous sommes rendu au lendemain, que c'est aujourd'hui que nous engageons l'ennemi conformément à la règle *vraie* [λόγου ἀληθοῦς]), que nous sommes même en train de le faire. Est-ce que ce que nous sommes en train de faire chez « nous » se répercutera « chez l'ennemi » en termes de : « une décision *suivra* chez l'ennemi » ?

Il ne peut être vrai qu'une « décision *suivra* chez l'ennemi » du fait même de ce que nous sommes en train de faire chez « nous » selon le nécessaire divisif. Mais, il peut être vrai qu'une « décision *suivra* chez l'ennemi » du fait même de ce que nous sommes en train de faire chez « nous » selon une règle qui supplée un manque de nécessaire divisif au sens où nous venons de le soutenir.

[115]

Ainsi, il pourrait y avoir un certain moyen terme homogène entre un événement en devenir et un autre événement en devenir, et entre un événement présent et un autre événement présent. Ainsi,

* **comme** « le nécessaire est aussi le contraint et le forcé, c'est-à-dire ce qui, contre l'impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement », « car le contraint s'appelle nécessaire, et que, dans la conjoncture d'une bataille navale, ce nécessaire est compositif, i.e. nécessaire qui exige une *présence simultanée*, d'une part,
* **et comme** les escadres ennemies s'emploient toutes deux, et ce, au même moment, à créer et à exploiter, au point décisif identifié chez l'adversaire, une situation entraînant une désintégration

morale de l'adversaire suffisante pour lui faire accepter de rompre le combat, tout en s'employant à empêcher l'adversaire de faire de même, et ce, en répartissant les forces entre la conduite de sa propre manoeuvre, d'une part, et l'empêchement de la manoeuvre adverse, d'autre part,

* **alors**, bien qu'il ne puisse être vrai qu'une « décision <u>*suivra*</u> chez l'ennemi » du fait même de ce qu'on est en train de faire chez soi, la règle même que la raison rectrice de chaque stratège implante dans son dispositif, qui devient ainsi *réglé*, est *vraie à l'instant même*, au νῦν qui, malgré qu'il ne soit pas un intervalle, traverse cet intervalle. Autrement dit, pendant l'intervalle où un événement et un autre événement sont l'un et l'autre en devenir, se trouve un νῦν où un événement présent et un autre événement présent sont en *présence simultanée* de manière contingente.

Tel est la définition du *vrai de fabrique* mis en œuvre par l'art militaire, un vrai qui est tout autre que le vrai ou faux suspendu du futur singulier contingent que contemple « la pensée contemplative ».

Comme nous l'avons écrit lu haut, si « les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes », et que, dans le cas de : « il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas », aucune des branches de l'alternative ne « se conforment aux choses mêmes », le *vrai* dont il s'agit est celui qui relève de « la pensée contemplative [θεωρητικῆς διανοίας], qui n'est ni pratique [μὴ πρακτικῆς], ni poiétique [μηδὲ ποιητικῆς] ».

[116]

« La pensée contemplative » <u>*se règle*</u> sur la vérité qui s'offre à son acte de contempler ; comme le futur singulier contingent ne peut pas s'offrir à la contemplation, puisqu'il n'existe pas encore, de là vient le problème de la *bataille navale*.

Par contre, pour la pensée du stratège, *en tant que stratège*, c'est l'ordre de bataille qui <u>*se règle*</u> sur la règle qui règle l'acte de fabriquer, et ce, à l'intérieur même de cet acte. La règle <u>*vraie*</u> du stratège, *en tant que stratège*, est rectrice parce que l'ordre que la raison du stratège met dans le cours du déploiement de son ordre de bataille,

ordre qui n'est autre que *l'ordre de bataille* en devenir, et qui est l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐ στὶ ν ἔ ργον] propre au stratège.

C'est ainsi que Thomas d'Aquin écrit : « Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis ; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. » [132]

Les Éditions du Cerf en propose la traduction française suivante : « De là vient que les productions de l'art sont dites vraies par rapport à notre intelligence ; par exemple, une maison est dite vraie quand elle revêt la forme d'art qui a été conçue par son architecte ; une parole est dite vraie quand elle est le signe d'une connaissance intellectuelle vraie. » [133]

Une traduction plus littérale donne : « Et de là est que les artéfacts sont dits vrais par leur relation [de raison] à notre intellect, car, est dite vraie la maison qui suit la similitude de forme qui est dans l'esprit de l'auteur », et qui est la règle *vraie* qui dirige la construction de la maison.

Évidemment, bien des aléas peuvent troubler le cours du déploiement que le stratège fait de son ordre de bataille. N'oublions pas ce que nous avons lu à la ligne 1140a 1 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*) :

> « L'art concerne toujours un devenir [τέ χνη πᾶ σα περὶ γέ νεσιν], et s'appliquer à un art [τεχνά ζειν ; faire avec art], c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas [θεωρεῖ ν ὅ πως ἂ ν γέ νηταί τι τῶν ἐ νδεχομέ νων καὶ εἶ ναι καὶ μὴ εἶ ναι] mais dont le principe [ἀ ρχὴ] réside dans l'artiste [ἐ ν τῷ ποιοῦ ντι ; dans le fabricant] et non dans la chose produite [μὴ ἐ ν τῷ [117] ποιουμέ νῳ] : l'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent

---

132 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Prima pars, Quaestio 16, Articulus 1. URL.

133 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Première partie, Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, Édition numérique : URL.

> ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux-mêmes leur principe. »

Autrement dit, un ordre de bataille, à titre de « principe [ἀρχὴ] (qui) réside dans l'artiste [ἐν τῷ ποιοῦντι], ici un stratège, peut être *vrai* quant à « la façon d'amener à l'existence » la décision, *et ce, même si*, en fin de compte (calcul), la bataille tourne autrement à cause d'un aléa.

Dès lors, est-ce que ce qui était vrai à un moment se révèle ensuite faux à un autre moment ? On doit éviter de confondre le vrai de l'art et le vrai d'une théorie.

Dans la bataille de Midway, l'amiral Chuichi Nagumo, qui commandait les quatre porte-avions constituant la force de frappe visant à détruire les porte-avions américains, était dépendant des renseignements que lui procurait le groupe de reconnaissance. Le jugement que l'amiral pouvait porter sur la localisation des porte-avions américains relevait d'un vrai théorétique, plus exactement d'une vraisemblance.

Mais, le vrai de l'art militaire est celui d'une règle qui accompagne une disposition capable de produire la décision. Cette règle, qui supplée un manque d'un nécessaire continu, est vraie dans la mesure où elle supplée, i.e. dans la mesure où elle procure une continuité contingente, de contingence indéterminée.

Or, à cet égard, dès que l'amiral Chuichi Nagumo connut la présence d'un porte-avion ennemi dans les parages, il assura la continuité en suivant la règle pertinente : *attaquer de préférence le porte-avion plutôt que les forces occupant l'île*. L'amiral était alors dans le *vrai* de l'art militaire.

Pour suivre la règle pertinente, l'amiral devait réarmer ses avions de combat, alors munies de bombes faites pour une frappe terrestre, avec des torpilles et des bombes perforantes faites pour une frappe navale. L'exécution de cette tâche exigeait deux heures de travail.

Ce sont ces deux heures qui retardèrent le moment de l'attaque sur le porte-avion. Et, au moment où les porte-avions japonais viraient face au vent pour lancer ses avions à l'attaque du porte-avion améri-

cain, les avions américains fondirent sur eux sans qu'ils puissent leur opposer une parade.

[118]

Le vrai de la règle, que la raison rectrice de l'amiral Chuichi Nagumo cherchait à implanter dans son dispositif afin que ce dernier possède la rectitude intrinsèque requise, ne fut pas infirmée par l'aléa qui compromit l'opération.

Vers une autre problématique

Est-ce que la problématique de la règle qui accompagne la disposition capable de produire et sa solution sont susceptibles de nous aider pour comprendre celle qui concerne « cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] [qui] sont de l'ordre pratique [πρακτική] » ?

D'abord, est-ce que le même problème se pose ? Il semble que oui. En effet, rappelons-nous de ce que nous avons lu à la ligne 434a 5 du traité *De l'âme* (en grec, *Περὶ ψυχῆς*, en latin, *De anima*) :

> « Aussi le désir irrationnel n'implique-t-il pas la faculté délibérative [διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις]. Mais, < chez l'homme >, il l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut ; à d'autres moments, au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier. »

Lorsque, sans implication de la faculté délibérative, le désir irrationnel l'emporte sur le désir rationnel et le meut, en un tel « moment », la *décision* signifie la défaite du désir rationnel. Mais, lorsque, avec implication de la faculté délibérative, le désir rationnel l'emporte sur le désir irrationnel, en un tel « moment », la *décision* signifie la défaite du désir irrationnel.

« La vie est un combat dont la palme est aux cieux. » écrivit Jean-François-Casimir Delavigne. Mais, est-ce bien le cas ?

Autrement dit, est-ce que la même solution s'impose ? Il semble que oui. En effet, rappelons-nous qu'un « bon stratège doit *atteindre le point décisif grâce à la liberté d'action obtenue par une bonne économie des forces* ».

Il semble donc que, là où un tel conflit se dessine entre le désir rationnel et le désir irrationnel, la « liberté d'action » relevée chez le maréchal Foch peut s'insérer sous son vrai nom ; ainsi se profile la question du *libre arbitre*.

Allons-y voir !

[119]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre X

UNE HIRONDELLE NE FAIT PAS LE PRINTEMPS

Retour à la table des matières

Si nous adoptons la même méthode, nous devons envisager le problème de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », et ce, en prenant le point de vue de « cette pensée [ἡ διά νοια] et [de] cette vérité [ἡ ἀ λή θεια] [qui] sont de l'ordre pratique [πρακτική] ».

Dès lors, une formulation adéquate de l'alternative en règle *vraie* [λό γου ἀ ληθοῦ ς] est nécessaire, comme ce fut le cas pour la production avec :

> identifier le point décisif chez notre adversaire, puis conserver l'initiative dans la conduite de notre manoeuvre jusqu'à l'atteinte de ce point décisif, tout en empêchant notre adversaire d'identifier le point décisif chez nous et de conserver l'initiative dans la conduite de sa propre manoeuvre pour l'atteindre, et ce, en répartissant nos forces entre la conduite de notre propre manoeuvre, d'une part, et l'empêchement de la manoeuvre adverse, d'autre part.

Comme nous l'avions relevé plus haut à la ligne 1139a 18 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), « il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action [πράξεως] et la vérité [ἀληθείας] : sensation [αἴσθησις], intellect [νοῦς] et désir [ὄρεξις]. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage [avec l'animal raisonnable, doué de raison]. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans l'ordre de la pensée [ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις], la recherche [l'inclination à poursuivre] et l'aversion [la répugnance qui incline à fuir] le sont dans l'ordre du désir [ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή] ; par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable de choix [ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική], et que le choix est un désir délibératif [προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική], il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et [que] le désir [soit] droit [λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν], si le choix est bon [ἡ προαίρεσις σπουδαία], et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν]. Cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique [πρακτική] ; (…) pour la partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ], son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct [ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ]. »

[120]

Comme le « bon état » de la « partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ] » semble bien avoir rapport à cette « *identité* entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν] », il importe de découvrir la nature de cette « identité ».

À cet fin, nous avions retenu l'enseignement proposé par Aristote à la ligne 1139b 4 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*), en ces termes : « Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. »

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Aussi peut-on dire que le choix préférentiel [ἡ προαίρεσις] est un intellect

désirant [ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς] ou un désir raisonnant [ὄρεξις διανοητική], et le principe qui est de cette sorte [ἡ τοιαύτη ἀρχὴ] est un homme [ἄνθρωπος]. »

Constatons une certaine similitude avec ce que nous avons lu à la ligne 1140a 1 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*) : « L'art concerne toujours un devenir [τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν], et s'appliquer à un art [τεχνάζειν ; faire avec art], c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas [θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι] mais dont le principe [ἀρχὴ] réside dans l'artiste [ἐν τῷ ποιοῦντι ; dans le fabricant]. »

Mais, constatons aussi une certaine dissimilitude avec ce que nous avons lu à la ligne 434a 5 du traité *De l'âme* (en grec, *Περὶ ψυχῆς*, en latin, *De anima*) : « διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις· νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην, ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην. » Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Aussi le désir irrationnel n'implique-t-il pas la faculté délibérative. Mais, < chez l'homme >, il l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut ; à d'autres moments , au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier. »

Quelle est cette dissimilitude ? Alors que, pour l'engagement naval entre les escadres, chaque stratège prend pour fin une *décision* à être prise par son adversaire, pour le choix préférentiel, le conflit se déroule chez un même homme, celui qui est au principe [ἀρχὴ] d'un intellect désirant [ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς] ou d'un désir raisonnant [ὄρεξις [121] διανοητική] ; et la *décision* détermine lequel l'emporte du désir irrationnel ou du désir rationnel.

Autrement dit, si la stratégie est définie comme « l'art de la dialectique des volontés employant la force pour résoudre leur conflit », comme l'écrit le général André Beaufre, pour l'action [πράξεως] relevant de l'ordre pratique [πρακτική], c'est à la délibération de résoudre le conflit possible entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit], et ce, de telle manière qu'il y ait identité entre eux, avons-nous lu à la ligne 1139a 18 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*).

Pour le point de vue de « cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] [qui] sont de l'ordre pratique [πρακτική] », adopter la même méthode que pour l'art militaire, exige une refonte de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. »

Nous la trouvons à la ligne 434a 5 de son traité *De l'âme* (en grec, *Περὶ ψυχῆς*, en latin, *De anima*), en ces termes : « πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει· »

En écartant, de la traduction offerte par Jean Tricot, « savoir », qui évoque trop la *recta ratio speculabilium*, et « fera », qui évoque trop la *recta ratio factibilium*, on obtient : « En effet, pour eux [τοῖς λογιστικοῖς ; les animaux raisonnables], connaître si l'*on agira comme ceci ou comme cela* [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], c'est déjà l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] ; et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure [ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent [τὸ μεῖζον διώκει]. »

La refonte de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. » donne ainsi : « Demain, on agira comme ceci ou comme cela. »

À propos de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », nous avons vu que, selon Aristote, « il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. »

[122]

En est-il de même pour l'alternative : « Demain, on agira comme ceci ou comme cela. » ? Si oui, comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς], selon le « troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté » ?

Bref, faut-il suivre la recommandation de Démocrite : « Mieux vaut réfléchir avant d'agir que regretter après avoir agi. », ou celle de Mathurin Régnier : « Qui choisit prend pire. » ?

Il s'impose, dès lors, de porter attention à l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐ στὶ ν ἔ ργον] et à l'unité de mesure [ἀ νά γκη ἑ νὶ μετρεῖ ν] de ce qui est le plus avantageux à poursuivre [τὸ μεῖ ζον διώκει] pour connaître si, demain, on agira comme ceci ou comme cela, ceci étant la négation de cela, et réciproquement.

Œuvre du raisonnement

À quoi ressemble cette « œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐ στὶ ν ἔ ργον] » ? À la ligne 434a 16 du *De l'âme* (en latin, *De anima* , en grec *Περὶ ψυχῆς*), Aristote écrit :

> « Τὸ δ' ἐ πιστημονικὸ ν οὐ κινεῖ ται, ἀ λλὰ μέ νει. Ἐ πεὶ δ' ἡ μὲ ν καθό λου ὑ πό ληψις καὶ λό γος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕ καστον (ἡ μὲ ν γὰ ρ λέ γει ὅ τι δεῖ τὸ ν τοιοῦ τον τὸ τοιό νδε πρά ττειν, ἡ δὲ ὅ τι τό δε τοιό νδε, κἀ γὼ δὲ τοιό σδε), ἢ δὴ αὖ τη κινεῖ ἡ δό ξα, οὐ χ ἡ καθό λου, ἢ ἄ μφω, ἀ λλ' ἡ μὲ ν ἠ ρεμοῦ σα μᾶ λλον, ἡ δ' οὔ . » [134]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Quant à la faculté intellective [ἐ πιστημονικὸ ν], elle n'est jamais mue [οὐ κινεῖ ται], mais elle demeure en repos [ἀ λλὰ μέ νει]. Et puisque < dans le syllogisme pratique > on distingue, d'une part, le jugement ou proposition portant sur l'universel [καθό λου ὑ πό ληψις καὶ λό γος], et, d'autre part, le jugement portant sur l'individuel [τοῦ καθ' ἕ καστον] (car le premier énonce que le possesseur de telle qualité doit accomplir tel acte [δεῖ τὸ ν τοιοῦ τον τὸ τοιό νδε πρά ττειν], et le second que tel acte déterminé est de tel qualité [ὅ τι τό δε τοιό νδε] et que je suis la personne possédant la qualité en question [κἀ γὼ δὲ τοιό σδε]), c'est, dès lors, ce dernier jugement qui imprime le mouve-

134 URL.

ment [ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἡ δόξα], et non celui qui porte sur le général [οὐχ ἡ καθόλου]. Ou plutôt ne serait-ce pas l'un et l'autre [ἢ ἄμφω], l'un toutefois étant plutôt en repos [ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον], et l'autre, non [ἡ δ' οὔ]. » [135]

Le schéma du « raisonnement », ici esquissé par Aristote au *De l'âme*, et non à l'*Organon*, se présente ainsi :

[123]

a) un jugement portant sur l'universel, jugement qui n'imprime pas le mouvement : *le possesseur de telle qualité doit accomplir tel acte* ;

b) un jugement portant sur l'individuel, jugement qui imprime le mouvement : *tel acte déterminé est de tel qualité et je suis la personne possédant la qualité en question*.

Y a-t-il une conclusion à ce « raisonnement » ? Du point de l'*Organon*, des *Premiers analytiques*, la réponse est formulable comme suit :

> Premier jugement : Le possesseur de telle qualité doit accomplir tel acte.
>
> Second jugement Tel acte déterminé est de tel qualité et je suis la personne possédant la qualité en question.
>
> *Donc* : je dois accomplir tel acte.

Mais, du point de vue du *De l'âme*, il n'y a pas de telle conclusion. Au contraire, Aristote écrit explicitement : « C'est [ἢ αὕτη], dès lors [δὴ], ce dernier jugement [ἡ δόξα] qui imprime le mouvement [κινεῖ]. » Remarquons bien ce δὴ [dès lors], qui n'est pas sans rappeler le ἦ δη que nous avons examiné pour l'art militaire ; il prendra de l'importance pour le *vrai* de la règle.

---

135 Aristote, *De l'âme*, traduction, notes et index par J. Tricot, Nouvelle édition, Paris, 1982, Librairie philosophique J. Vrin.

Chacun de ces jugements est, certes, exprimable sous la forme d'une proposition théorétique. Mais, remarquons-le, le schéma du « raisonnement » ici esquissé par Aristote ne se présente pas sous la forme d'un syllogisme telle que les exposent les *Premiers analytiques*. Ce schéma de « raisonnement » s'inscrit dans l'élaboration de l'action plutôt qu'il n'élabore une théorie prenant l'action comme objet.

À propos de la « faculté intellective » ici impliquée, en note 1, Jean Tricot écrit : « La faculté 'scientifique' (ἐπιστημονικὸν) est l'intellect *théorétique* qui détermine la fin proposée à l'intellect pratique. Aristote examine maintenant le désirable conçu par la faculté intellectuelle, moteur immobile. Ce n'est pas la majeure du syllogisme pratique, proposition universelle (*sicut filium honorare parentes*, Saint Thomas, p. 273, n. 845), qui agit sur le désir, car il n'a rapport qu'au général : c'est la mineure dont l'objet est l'individuel (*ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debes nunc exhibere parenti, ibid.*), qui meut en vue de l'action, laquelle porte toujours sur les choses concrètes et particulières (cf. Metaph., A, 1, 981a 16). Ou, plus exactement, corrige [124] Aristote lui-même, *in fine*, si la proposition générale agit aussi, du moins n'est-ce que d'une façon secondaire. »

La mise en italique et le soulignement du mot « théorétique » sont de nous. Nous verrons dès ci-après que Thomas d'Aquin voit le problème autrement. Nous avions nous-mêmes remarqué que, à la ligne 32b 18 du traité intitulé *Premiers analytiques* (en grec, *Ἀναλῃτί κων προτέ ρων*), Aristote écrivait :

> « Ἐπιστήμη δὲ καὶ συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς τῶν μὲν ἀορίστων οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἄτακτον εἶναι τὸ μέσον, ἔστι, καὶ σχεδὸν οἱ λόγοι καὶ αἱ σκέψεις γίνονται περὶ τῶν οὕτως ἐνδεχομένων· ἐκείνων δ´ ἐγχωρεῖ μὲν γενέσθαι συλλογισμόν, οὐ μὴν εἴωθέ γε ζητεῖσθαι. » [136]

Jean Tricot en proposait la traduction française suivante : « Il n'y a pas de science ni de syllogisme démonstratif des choses indéterminées, en raison de l'instabilité du moyen terme, mais seulement des

136 URL.

choses naturelles, et on peut dire que les discussions et les enquêtes ont seulement pour objets les choses qui sont contingentes en ce dernier sens. Il peut bien y avoir syllogisme dans le premier cas, mais de toute façon on n'a pas coutume d'en faire l'objet de nos recherches. » [137]

Dans sa note, Jean Tricot se réfère ici au commentaire que Thomas d'Aquin a fait du *De anima*, où nous lisons :

> « Deinde cum dicit 'scientificum autem' ostendit quae ratio sit movens. Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat scientificam, non movet, sed in quiete est, quia nihil de imitando vel fugiendo dicit, ut supra dictum est. Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti. » [138]

Le professeur Yvan Pelletier en propose la traduction française suivante : « #845. — Ensuite (434a16), il montre quelle raison est motrice. En premier, on doit savoir que la raison spéculative [ratio speculativa], qu'il appelle scientifique [scientificam], ne meut pas [non movet], mais est dans le repos [in quiete est], parce qu'elle ne dit rien à imiter ou à fuir [quia nihil de imitando vel fugiendo dicit], comme on l'a dit plus haut (#813 et #814). Par ailleurs, la raison pratique [ratio practica] est tantôt universelle [quaedam est universalis] et tantôt particulière [quaedam particularis]. Universelle, quand elle dit, par exemple, qu'il faut que tel type de personne fasse tel type d'action, par exemple, qu'un fils doit honorer ses parents. Comme raison particulière, elle dit alors que telle personne [125] est telle, et que moi je suis

---

137 Aristote, *Organon*, III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1971, Librairie philosophique J. Vrin.

138 Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Textum Taurini 1959 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. URL.

tel, par exemple, que je suis fils et que je dois rendre honneur à mes parents. » [139]

Remarquons l'opposition que fait Thomas d'Aquin :

a) raison spéculative [ratio speculativa] : « elle ne dit rien à imiter ou à fuir [quia nihil de imitando vel fugiendo dicit] » ;
b) raison pratique [ratio practica] :
   i. tantôt universelle [quædam est universalis] ;
   ii. tantôt particulière [quædam particularis].

Qu'est-ce qui différencie la « raison spéculative » et la « raison pratique universelle » ? « On l'a dit plus haut », répond Thomas d'Aquin.

« Plus haut », au numéro #813, il écrit : « #813. — Que l'intelligence ne soit pas principe moteur, il le prouve en premier pour l'intelligence spéculative. Car l'intelligence spéculative regarde spéculativement ce qui n'est objet que de spéculation et aucunement faisable. Par exemple, quand elle regarde le fait que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, et d'autres objets de la sorte, il est manifeste que l'intelligence spéculative ne regarde pas quelque chose de faisable, ni ne dit quoi que ce soit quant à fuir et rechercher quoi que ce soit. Elle ne peut donc pas mouvoir, car toujours le mouvement est le cas de quelque chose qui fuit ou recherche une chose suivant son appétit. »

Et, au numéro #814, il ajoute : « #814. — Parfois, cependant, l'intelligence regarde quelque chose de faisable non pas pratiquement mais spéculativement, car elle le regarde universellement, et non selon qu'il est le principe d'un acte particulier. C'est de cela qu'il dit par la suite que l'intelligence, 'même quand elle regarde', c'est-à-dire quand elle a regardé spéculativement, 'une chose de la sorte', c'est-à-dire quelque chose de faisable, ne prescrit pas encore non plus de poursui-

139 Thomas d'Aquin, *Commentaire au traité de l'âme*, traduction par Yvan Pelletier, 2000, Édition numérique : URL.

vre ou de fuir. Par exemple, quand nous comprenons de bien des façons qu'une chose est terrible ou délectable. Pourtant, l'intelligence n'ordonne pas encore alors de craindre ou de désirer. Parfois, par contre, le cœur est mû à craindre sans le commandement de l'intelligence. Et si le délectable meut encore l'appétit, ce sera une autre partie que le cœur qui sera mue.

[126]

Un remaniement des phrases de Thomas d'Aquin fait apparaître l'enseignement d'Aristote comme suit :

a) raison spéculative [ratio speculativa] : « elle ne dit rien à imiter ou à fuir [quia nihil de imitando vel fugiendo dicit] » ; « l'intelligence spéculative regarde spéculativement ce qui n'est objet que de spéculation et aucunement faisable » ; « par exemple, quand elle regarde le fait que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, et d'autres objets de la sorte, il est manifeste que l'intelligence spéculative ne regarde pas quelque chose de faisable, ni ne dit quoi que ce soit quant à fuir et rechercher quoi que ce soit » ;

b) raison pratique [ratio practica] :

    i. tantôt universelle [quaedam est universalis] ; « l'intelligence regarde quelque chose de faisable non pas pratiquement mais spéculativement, car elle le regarde universellement, et non selon qu'il est le principe d'un acte particulier » ; « l'intelligence, 'même quand elle regarde', c'est-à-dire quand elle a regardé spéculativement, 'une chose de la sorte', c'est-à-dire quelque chose de faisable, ne prescrit pas encore non plus de poursuivre ou de fuir » ;

    ii. tantôt particulière [quaedam particularis] : elle « est le principe d'un acte particulier » qu'elle « (...) prescrit (...) de poursuivre ou de fuir ».

Cette division nous convient. Elle divise adéquatement la « raison spéculative » et la « raison pratique universelle » selon leur objet :

« l'intelligence spéculative regarde spéculativement ce qui n'est objet que de spéculation et aucunement faisable », alors que « l'intelligence [pratique universelle] regarde quelque chose de faisable non pas pratiquement mais spéculativement, car elle le regarde universellement, et non selon qu'il est le principe d'un acte particulier ». Et la raison pratique particulière trouve ainsi sa juste place.

— En ce qui concerne cette partie de la philosophie nommée « éthique », notons, au passage, parce que nous y reviendrons au point d'arrivée, que la raison pratique dite « universelle », celle qui considère une action possible, non pas pratiquement, mais spéculativement, donc « universellement », et non selon qu'elle est le « principe d'un acte particulier », soulève la question de savoir si cet « universellement » peut être entendu au sens de Porphyre, ou au sens de *dici-de-omne-per se- et universale*, ou même pris au sens de Porphyre pour telle partie et au sens de *dici-de-omne-per se- et universale* pour telle autre partie. —

[127]

C'est lorsque la raison pratique dite « particulière » considère une action possible « selon qu'elle est le principe d'un acte particulier » que, « en y pensant, [elle] met [un ordre] dans les opérations de la volonté », et ce, suivant le « troisième ordre » que nous avons évoqué plus haut.

Mais, lorsque la raison pratique dite « universelle » considère une action possible, non pas pratiquement, mais spéculativement, qu'elle la considère « universellement, et non selon qu'elle est le principe d'un acte particulier », est-elle concernée par cet « autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens » ?

De même que la raison peut mettre un ordre « dans les opérations de la volonté », de même elle peut mettre un ordre dans ses propres opérations. Thomas d'Aquin en donne un « exemple » plutôt théorétique : « lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens ». Nous en avons un autre « exemple » avec la question soulevée à la ligne 434a 16 du *De l'âme*.

Oui, *en une telle occurrence*, la raison, quand elle considère « universellement » une action possible, donc spéculativement, met un ordre dans ses propres opérations.

Mais non, *par ailleurs*, en ce que les propriétés de l'action possible considérée « universellement » ne sont pas engendrées par l'ordre que la raison met dans ses opérations. Ces propriétés, la raison les découvre ailleurs que « dans ses propres opérations » au sens de cet « autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte », le second ordre.

Ainsi, au commentaire que fait Thomas d'Aquin du « raisonnement » esquissé par Aristote au *De l'âme*, Thomas d'Aquin fait apparaître l'enseignement d'Aristote comme suit :

a. raison pratique universelle, disant qu'il faut que tel type de personne commette tel type d'action : *un fils doit honorer ses parents* ; c'est le premier jugement ;

b. raison pratique particulière, disant que telle personne est tel type de personne, et que telle action est telle type d'action : *je suis fils et je dois <u>maintenant</u> rendre honneur à mes parents* ; c'est le second jugement ;

[128]

c. mouvement imprimé *<u>maintenant</u>* engagé.

La plupart du temps, l'agent entre dans le processus de décision au niveau du second jugement, mais sous la forme d'une interrogation : « Comme je suis tel type de personne, dois-je commettre cette action de tel type ? » Pour découvrir la réponse à cette question, il passe au niveau du premier jugement : tel type de personne doit commettre tel type d'action. — C'est le niveau de la règle, celle à propos de laquelle nous nous s'interrogeons quant au *vrai*. — Puis, ayant jugé que tel type de personne doit commettre tel type d'action, dès lors, il s'engage dans l'action.

Nous avons ainsi donné une réponse à la question : « À quoi ressemble cette « œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐ στὶ ν ἔ ργον] » ?

Passons, maintenant, à l'unité de mesure [ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν] de ce qui est le plus avantageux à poursuivre [τὸ μεῖζον διώκει].

Unité de mesure

Pour les animaux capables de l'œuvre de raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] dont nous venons de parler, Aristote juge qu'il « leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure [ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux [τὸ μεῖζον] qu'ils poursuivent [διώκει]. »

En quoi peut bien consister une telle unité de mesure ? Autrement dit, qu'est-ce qu'une *unité de mesure* pour Aristote ?

À la ligne 1053b 11 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, Aristote s'interroge sur l'Un : « Qu'est-ce que l'Un, et comment devons-nous le concevoir ? » [140] À la ligne 1053b 4, il avait commencé par répondre : « On voit ainsi que l'unité au sens strict, en donnant à ce mot sa signification littérale, est une mesure, qu'elle est par-dessus tout la mesure de la quantité, et, ensuite, de la qualité. Telle chose sera une, si elle est indivisible, quantitativement, et telle autre, si elle est indivisible qualitativement. C'est pourquoi l'Un est indivisible, soit absolument, soit en tant qu'un. »

À la ligne 1087b 33, il entre dans le vif du sujet en ces termes :

> « Τὸ δ' ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. Καὶ ἐν παντὶ ἔστι τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ ποὺς ἤ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὡρισμένος ἐστίν· καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς [129] ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι, καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν, ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὐτὸ οὐσίας. Καὶ τοῦτο κατὰ

140 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν. Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος. Εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῷον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῷα. Εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον, ἥκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων διὰ τὸ ταὐτῷ πάντα ὑπάρχειν καὶ ἑνὶ κατὰ ἀριθμόν, ὅμως δὲ γενῶν ἔσται ὁ ἀριθμὸς ὁ τούτων, ἤ τινος ἄλλης τοιαύτης προσηγορίας. » [141]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Mais [δ] l'Un [τὸ ἓν] ne signifie [σημαίνει], de toute évidence [φανερόν], qu'unité de mesure [μέτρον]. Pour toute chose mesurée [ἐν παντὶ], en effet, il existe [ἔστι] une chose différente [ἕτερον] en chaque genre et qui est sujet [ὑποκείμενον]. Pour l'accord musical, par exemple, c'est le demi-ton, pour la grandeur, le doigt, le pied ou quelque autre unité [de mesure] analogue, pour les rythmes [dans le discours], le battement ou la syllabe ; de même encore, pour la pesanteur, où c'est un poids déterminé ; de même enfin, pour tous les autres cas, pour les qualités, une qualité, pour les quantités, une quantité (l'unité de mesure est toujours un indivisible, tantôt selon sa nature spécifique, tantôt par rapport à la sensation), ce qui implique que l'Un n'est pas une réalité et une substance par soi [ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὐτὸ οὐσίας]. Et cela est rationnel [καὶ τοῦτο κατὰ λόγον], car l'Un n'a d'autre caractère que d'être mesure de quelque multiplicité [γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός], et le Nombre, d'être une multiplicité mesurée et une multiplicité de mesures [ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων]. Aussi est-ce avec raison [διὸ καὶ εὐλόγως] que l'Un n'est pas considéré comme un nombre [οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός], car l'unité de mesure n'est pas une pluralité de mesures [οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα], mais l'unité de mesure et l'Un sont tous deux principes [ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν]. La mesure doit toujours être un attribut commun à toutes les

141 URL.

choses à mesurer [Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον] : si, par exemple, le *cheval* est l'unité de mesure [οἷον εἰ ἵπποι], les êtres mesurés sont des chevaux [τὸ μέτρον ἵππος], et si c'est *l'homme* [ἄνθρωπος], des hommes [εἰ ἄνθρωποι]. Si l'on a à mesurer *homme, cheval et dieu* [εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός], la mesure sera probablement *vivant* [ζῷον ἴσως], et le nombre formé par ces êtres sera un nombre de vivants [ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῷα]. A-t-on, au contraire, *homme, blanc, se promenant* [εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον], alors il ne peut absolument pas y avoir de nombre total [ἥκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων], [130] parce que tous ces caractères résident ici dans le même sujet [διὰ τὸ ταὐτῷ πάντα ὑπάρχειν], sujet numériquement un [καὶ ἑνὶ κατὰ ἀριθμόν] ; tout au plus le nombre qu'ils forment sera-t-il un nombre de genres ou quelque autre dénomination commune de cette sorte. » [142]

La phrase : « Pour toute chose mesurée, en effet, il existe une chose différente en chaque genre et qui est sujet. » signifie : *pour toute chose qui est mesurée, il existe une autre chose que la chose mesurée, autre chose qui appartient au même genre que la chose mesurée, et qui est le fondement de l'unité de mesure avec laquelle la chose qui est mesurée est mesurée*.

À la ligne 1053b 4, nous avons vu que « l'unité au sens strict, en donnant à ce mot sa signification littérale, est [aussi] une mesure (...) de la qualité », et que « telle chose sera une, (...), si elle est indivisible qualitativement. » Or, « la mesure doit toujours être un attribut commun à toutes les choses à mesurer [Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον]. »

Dès lors, s'il s'agit de mesurer « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] », alors l'unité de mesure « est *l'homme* [ἄνθρωπος] ».

Évidemment, on peut mesurer les hommes selon la quantité : par exemple, *cinq (5) hommes*. Mais, l'unité de mesure peut aussi être la qualité, en particulier, la vertu. Alors, les hommes sont d'abord classés selon qu'il possèdent ou non cette qualité ; ensuite, dans chaque

142 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

classe, classe des possesseurs et classe des non-possesseurs, les hommes peuvent être rangés selon le plus ou le moins, le *τὸ μεῖζον*.

Dans cette perspective, fixons maintenant notre attention sur l'expression « l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] », relevée à la ligne 434a 5 du *De l'âme* dans le contexte souligné suivant :

> « L'imagination délibérative [ἡ βουλευτικὴ] n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables [ἐν τοῖς λογιστικοῖς] : car < pour ces derniers >, savoir si l'on fera telle chose ou telle autre [πότερον πράξει τόδε ἢ τόδε], c'est déjà l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] ; et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure [ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν], puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent [τὸ μεῖζον διώκει]. »

[131]

À la ligne 1050a 20 du traité que la tradition a intitulé *Métaphysique*, Aristote écrit une phrase très importante pour notre propos : « Τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. » [143]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « L'œuvre [τὸ ἔργον] est, en effet, ici la fin [τέλος], et l'acte [ἐνέργεια] est l'œuvre [ἔργον] ; de ce fait aussi, le mot *acte*, qui est dérivé d'*œuvre*, tend vers le sens d'*entéléchie* [ἐντελέχειαν]. »

En note 1, Jean Tricot ajoute, la remarque suivante : « ἐνέργεια, ἔργον, ἐντελέχειαν. Pseudo-Alexandre ne parle pas ici de cette étymologie. ἐνέργεια, dit Aristote, qui vient de ἔργον, (et qui, ainsi, est donnée comme signifiant non plus *changement*, mais, selon un aspect dynamique et biologique, *exercice de l'action*) tend à signifier la même chose que ἐντελέχεια, parce que l'ἔργον, la fonction, est τέλος. »

---

143 URL.

Cet « aspect dynamique et biologique », entendu comme « *exercice de l'action* », explique bien pourquoi l'expression « l'œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] » renvoie ici à un raisonnement pratique qui s'inscrit dans l'élaboration de l'action elle-même, en sens que la rectitude que la raison rectrice implante elle-même dans ce qui devient ainsi *réglé*, ici la puissance motrice de l'action elle-même, emporte que le réglé est proprement conforme à la règle en ce que la rectitude implantée en elle s'y trouve intrinsèquement.

Ou bien c'est un « moment » où la *décision* inflige une défaite au désir irrationnel, ou bien c'est un « moment » où, avec l'implication de la faculté délibérative, le désir rationnel l'emporte sur le désir irrationnel.

— La raison théorétique n'a-t-elle elle-même une « œuvre du raisonnement [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον] », par exemple, une œuvre consistant à élaborer une théorie de l'action entendue comme « *exercice de l'action* », ce que vient d'accomplir Aristote à la ligne 1050a 20 ? Oui et non ! La raison théorétique contemple son objet, sauf s'il s'agit d'un futur singulier contingent, alors que la raison pratique crée son objet , qui est un futur singulier contingent, avec le concours de la volonté. Nous y revenons plus loin. —

À la ligne 1048b 17, Aristote clarifie la thèse exposé à la ligne 1050a 20 en ces termes : « Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον [132] τὸ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία [20] αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνῃ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις. [144]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Puisque aucune des actions qui ont un terme [πέρας ; extrémité] n'est elle-même une fin [τέλος], mais que toutes ont rapport à une fin ; qu'ainsi le fait de maigrir ou l'amaigrissement , et les différentes parties du corps elles-mêmes quand on les rend maigres, sont en mouvement de cette façon-là, c'est-à-dire que ces actes ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement [κίνησις] s'effectue : il en résulte que, dans tous ces cas, nous ne sommes pas en présence d'une action [οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις], ou, du moins, d'une action achevée [ἢ οὐ τελεία], car ce

144 URL.

n'est pas une fin [οὐ γὰρ τέλος] : seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action [ἀλλ' ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις]. » [145]

Aristote compare et divise deux mouvements [κίνησις] :

* le mouvement [κίνησις] qui a une extrémité [πέρας], mais une extrémité qui n'est pas une fin [τέλος] ; dans un tel cas, le mouvement [κίνησις] n'est pas une action [πρᾶξις] ;

8 le mouvement [κίνησις] qui a une extrémité [πέρας], une extrémité qui est une fin [τέλος] immanente au mouvement lui-même ; dans un tel cas, le mouvement [κίνησις] est une action [πρᾶξις] au sens propre.

Les textes sur lesquels nous venons de fixer notre attention suffisent pour saisir que la *nature de l'unité de mesure* qui existe pour l'action [πρᾶξις] tient à *l'exercice de l'œuvre du raisonnement* [λογισμοῦ ἐστὶν ἔργον], exercice qui constitue *la nature même de la droite règle*, puisque, selon ce que nous avons lu à la ligne 434a 5 du *De l'âme*, il s'impose de reconnaître que :

a) l'imagination sensitive [αἰσθητικὴ φαντασία] appartient aux autres animaux que les animaux raisonnables, alors que leur désir irrationnel n'implique pas la faculté délibérative ;

b) la raison pour laquelle les animaux imparfaits ne semblent pas posséder le jugement, c'est qu'ils n'ont pas cette imagination qui découle du syllogisme , alors que celle-ci implique celui-là ;

[133]

c) l'imagination délibérative [ἡ βουλευτικὴ] n'appartient qu'aux animaux raisonnables pour qui « savoir si l'on fera telle chose ou telle autre » exige « l'œuvre du raisonnement » selon lequel « il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure »

---

145 Aristote, *La métaphysique*, Tome II, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, 1981, Librairie philosophique J. Vrin.

pour déterminer « ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent ;

d) chez l'homme, lorsque le désir irrationnel, qui n'implique pas la faculté délibérative, l'emporte sur le désir rationnel et le meut, c'est que, à ce moment, cet agent restreint son opération à la seule imagination sensitive [αἰ σθητικὴ φαντασί α] qu'il a en partage avec les animaux irraisonnables,

e) alors que, par nature, c'est et ce doit toujours être la faculté la plus haute qui possède la suprématie et qui imprime le mouvement.

Or, la *droite règle*, celle qui tient à la faculté la plus haute qui possède la suprématie, imprime à l'homme, animal raisonnable, un mouvement propre, un « mouvement dans lequel la fin est immanente à l'action [ἀ λλ' ἐ κεί νη ἐ νυπά ρχει τὸ τέ λος καὶ ἡ πρᾶ ξις]. »

C'est ainsi que, selon ce que nous avons lu à la ligne 1138b 18 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque :* « Il y a certain but, sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort [ἔ στι τις σκοπὸ ς πρὸ ς ὃ ν ἀ ποβλέ πων ὁ τὸ ν λό γον ἔ χων ἐ πιτεί νει καὶ ἀ νί ησιν]. »

Et, « il existe [encore] un certain principe de détermination des médiétés, lesquelles constituent (...) un état intermédiaire entre l'excès et le défaut [καί τις ἔ στιν ὅ ρος τῶν μεσοτή των, ἃ ς μεταξύ φαμεν εἶ ναι τῆ ς ὑ περβολῆ ς καὶ τῆ ς ἐ λλεί ψεως], du fait qu'elles sont en conformité avec la droite règle [οὔ σας κατὰ τὸ ν ὀ ρθὸ ν λό γον]. »

Et, comme « nous devons choisir [αἰ ρεῖ σθαι] le moyen terme [μέ σον], et non l'excès [ὑ περβολὴ ν] ou le défaut [ἔ λλειψιν] », la droite est *vraie* si « le moyen terme [μέ σον] est conforme à ce qu'énonce la droite règle [λό γος ὀ ρθὸ ς]. »

Bref, il semble que, selon ce que Aristote écrit aux lignes 1048b 17 et 1050a 20 du traité intitulé *Métaphysique*, qu'il existe, pour l'homme, une œuvre [τὸ ἔ ργον] qui est fin [τέ λος], acte [ἐ νέ ργεια], et entéléchie [ἐ ντελέ χειαν], i.e. un mouvement dans lequel la fin est immanente à l'action.

[134]

Dans cette perspective, s'il s'agit de mesurer « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] », *et ce, en qualité*, alors l'unité de mesure appropriée « est *l'homme* [ἄνθρωπος] », certes, mais l'homme qui accomplit une « œuvre [τὸ ἔργον] » telle qu'elle est fin [τέλος], acte [ἐνέργεια], et entéléchie [ἐντελέχειαν].

Cependant, cette « mesure doit (...) être un attribut commun à toutes les choses à mesurer [Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον] », ici, « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] ».

Existe-t-il une telle mesure ?

Tâche de l'homme

À la ligne 1253a 30 du traité intitulé *Politique* (en grec, Πολιτική), Aristote écrit :

> « Φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. Ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. Χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. Διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις. » [146]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante : « Est certes un fait naturel [Φύσει] la tendance [ὁρμὴ] que nous avons tous [πᾶσιν] à former une communauté [κοινωνίαν] de ce genre [une société civile avec un gouvernement], mais celui qui, le premier [πρῶτος], réalisa cette communauté fut cause [αἴτιος] des plus

146 URL.

grands biens [μεγί στων ἀ γαθῶν]. Car de même qu'un homme [ἄ νθρωπό ς], quand il est accompli [τελεωθὲ ν], est le plus excellent [βέ λτιστον] des animaux [ζῴων], de même aussi, séparé [χωρισθεὶ ς] de la loi et de la justice [νό μου καὶ δί κης], il est le pire de tous [χεί ριστον πά ντων]. L'injustice armée [ἀ δικί α ὅ πλα] est, en effet, la plus dangereuse [Χαλεπωτά τη] ; et la nature [φύ εται] a donné à l'homme [ἄ νθρωπος] des armes [ὅ πλα] qui doivent servir à la prudence et à la vertu [morale] [φρονή σει καὶ ἀ ρετῇ], mais qui peuvent être employées aussi à des fins exactement contraires [ἐ πὶ τἀ ναντί α ἔ στι χρῆ σθαι μά λιστα]. C'est pourquoi l'homme est la plus impie et la plus sauvage des créatures quand il est sans vertu [ἀ νοσιώτατον καὶ ἀ γριώτατον ἄ νευ ἀ ρετῆ ς], et la plus grossière de toutes en ce qui regarde les plaisirs de l'amour et ceux du ventre [πρὸ ς ἀ φροδί σια καὶ ἐ δωδὴ ν χεί ριστον]. Mais la vertu de justice est de l'essence de [135] la société civile [δικαιοσύ νη πολιτικό ν], car l'administration de la justice est l'ordre même de la communauté politique [δί κη πολιτικῆ ς κοινωνί ας τά ξις ἐ στί ν], elle est une discrimination de ce qui est juste [ἡ δικαιοσύ νη τοῦ δικαί ου κρί σις]. » [147]

Lorsque l'homme [ἄ νθρωπό ς] devient accompli [τελεωθὲ ν], alors il devient le plus excellent [βέ λτιστον] des animaux [ζῴων]. Et s'il devient accompli [τελεωθὲ ν], c'est grâce aux armes [ὅ πλα] dont la nature l'a pourvu [φύ εται] pour servir à la prudence et à la vertu [morale] [φρονή σει καὶ ἀ ρετῇ]. Bref, ainsi le *homo* devient *vir*.

Devient accompli [τελεωθὲ ν] l'homme [ἄ νθρωπό ς] qui accomplit une « œuvre [τὸ ἔ ργον] » telle qu'elle est fin [τέ λος], acte [ἐ νέ ργεια], et entéléchie [ἐ ντελέ χειαν], et ce, du seul fait de l'*exercice répété de l'action.*

S'il s'agit de mesurer « des hommes [εἰ ἄ νθρωποι] », *et ce, en qualité*, alors l'*unité de mesure* appropriée n'est autre que l'homme [ἄ νθρωπό ς] accompli [τελεωθὲ ν], parce qu'il est le plus excellent [βέ λτιστον] des animaux [ζῴων].

147 Aristote, *La politique*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

Mais, avons-nous lu, cette « mesure doit (...) être un attribut commun à toutes les choses à mesurer [Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον] », ici, « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] ».

Or, il arrive que « l'homme est la plus impie et la plus sauvage des créatures quand il est sans vertu [ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς], et la plus grossière de toutes en ce qui regarde les plaisirs de l'amour et ceux du ventre [πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον]. »

Ne s'ensuit-il pas que l'*unité de mesure* appropriée pour mesurer « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] », *et ce, en qualité*, ne constitue pas un attribut commun à toutes les choses à mesurer [Δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον] », ici, « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] » ?

La réponse d'Aristote se trouve à la ligne 434a 16 du *Περὶ ψυχῆς* : il y a, « d'une part, le jugement ou proposition portant sur l'universel [καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος] » qui « énonce que le possesseur de telle qualité doit accomplir tel acte [δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν] », et, « d'autre part, le jugement portant sur l'individuel [τοῦ καθ' [136] ἕκαστον] » qui énonce « que tel acte déterminé est de tel qualité [ὅτι τόδε τοιόνδε] et que je suis la personne possédant la qualité en question [κἀγὼ δὲ τοιόσδε]. »

En clair, le jugement portant sur l'universel qui énonce que l'homme vertueux doit accomplir la *tâche de l'homme*, et le jugement portant sur l'individuel énonce que tel le action déterminée tombe sous la qualité « tâche de l'homme », d'une part, et que je suis un sujet possédant la vertu requise pour, moi, m'accomplir en m'exerçant à la *tâche de l'homme*.

C'est ainsi que, lorsque l'unité de mesure est la qualité, en particulier, la vertu, les hommes sont d'abord classés selon qu'il possèdent ou non cette qualité, et, ensuite, dans chaque classe, classe des possesseurs et classe des non-possesseurs, rangés selon le plus ou le moins, le *τὸ μεῖζον*, ce qui va du meilleur au pire.

Et c'est ainsi que l'*unité de mesure* appropriée pour mesurer « des hommes [εἰ ἄνθρωποι] », et ce, en qualité, constitue un *attribut* qui leur est *commun*. En ce sens, l'*unité de mesure* appropriée qu'est l'œuvre [τὸ ἔργον] qui est fin [τέλος], acte [ἐνέργεια], et entéléchie

[ἐ ντελέ χειαν], est « un attribut commun à toutes les choses à mesurer », ici « des hommes [εἰ ἄ νθρωποι] ».

Cet « attribut commun » est, tout particulièrement, un « bien commun » à tout homme [ἄ νθρωπό ς] accompli [τελεωθὲ ν], le plus excellent [βέ λτιστον] des animaux [ζῴων], grâce aux armes [ὅ πλα] dont la nature l'a pourvu [φύ εται] pour servir à la prudence et à la vertu [morale] [φρονή σει καὶ ἀ ρετῇ] qui règlent son action.

C'est ce « bien commun » que le gouvernement d'une société civile doit promouvoir. En ce sens, la *ligne politique* d'un tel gouvernement est *aristocratique*.

Le soutien accordé à la pratique de la vertu [ἀ ρετῆ ς] devient le point critique [κρί σις] d'un ordre de bataille [τά ξις] de la communauté politique [πολιτικῆ ς κοινωνί ας] à déployer contre « la plus impie et la plus sauvage des créatures [qui] est sans vertu, et la plus grossière de toutes en ce qui regarde les plaisirs de l'amour et ceux du ventre ».

Évidemment, le gouvernement d'une société civile qui promeut une telle ligne politique *aristocratique*, i.e. le « bien commun » *par* excellence, doit s'attendre à ce qu'un ordre de bataille [τά ξις] rival soit dressé au sein de la *bande* où se trouve « la plus [ou moins] impie et la plus [ou moins] [137] sauvage des créatures [qui] est sans vertu, et la plus [ou moins] grossière de toutes en ce qui regarde les plaisirs de l'amour et ceux du ventre. »

Le pire des pires est, évidemment, que la *bande* se saisisse du pouvoir. Les exemples ne manquent pas : la vulgate idéologique actuelle roule, notamment, sur l'*égalitarisme* et le *consumérisme*.

En quoi consiste exactement l'œuvre [τὸ ἔ ργον] qui est fin [τέ λος], acte [ἐ νέ ργεια], et entéléchie [ἐ ντελέ χειαν], et « attribut commun » servant à mesurer « des hommes [εἰ ἄ νθρωποι] » de manière appropriée ?

Aux lignes 1097b 25-1098a 20 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομά χεια*), Aristote écrit :

« ὥσπερ γὰ ρ αὐ λητῇ καὶ ἀ γαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνί τῃ , καὶ ὅ λως ὧν ἔ στιν ἔ ργον τι καὶ πρᾶ ξις, ἐ ν τῷ ἔ ργῳ δοκεῖ

τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν ; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἑκάστου τῶν μορίων φαίνεταί τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι ; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωήν. ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὐτὴ κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοὶ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἁπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ . μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὁλίγος χρόνος. » [148]

Jean Tricot en propose la traduction française suivante :

148 URL.

« De même, en effet, dans le cas d'un joueur de flûte [αὐ λητῆ], d'un statuaire [ἀ γαλματοποιῷ] ou d'un artiste quelconque [παντὶ τεχνί τη], et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée [ὅ λως ὧν ἔ στιν ἔ ργον τι καὶ πρᾶ ξις], c'est dans la fonction [ἐ ν τῷ ἔ ργῳ] que réside, selon l'opinion commune, le bien, le 'réussi' [δοκεῖ τἀ γαθὸ ν εἶ ναι καὶ τὸ εὖ] on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme [138] [οὕ τω δό ξειεν ἂ ν καὶ ἀ νθρώπῳ], s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme [εἴ περ ἔ στι τι ἔ ργον αὐ τοῦ]. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier [πό τερον οὖ ν τέ κτονος μὲ ν καὶ σκυτέ ως] aient une fonction et une activité à exercer [ἔ στιν ἔ ργα τινὰ καὶ πρά ξεις], mais que l'homme n'en ait aucune [ἀ νθρώπου δ᾽ οὐ δέ ν ἐ στιν] et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir [ἀ λλ᾽ ἀ ργὸ ν πέ φυκεν] ? Ou bien encore, de même qu'un œil, une main, un pied, et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir [ἢ καθά περ ὀ φθαλμοῦ καὶ χειρὸ ς καὶ ποδὸ ς καὶ ὅ λως ἑ κά στου τῶν μορί ων φαί νεταί τι ἔ ργον], ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée [οὕ τω καὶ ἀ νθρώπου παρὰ πά ντα ταῦ τα θεί η τις ἂ ν ἔ ργον τι] ? Mais alors en quoi peut-elle consister [τί οὖ ν δὴ τοῦ τ᾽ ἂ ν εἴ η ποτέ] ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme [τὸ μὲ ν γὰ ρ ζῆ ν κοινὸ ν εἶ ναι φαί νεται καὶ τοῖ ς φυτοῖ ς, ζητεῖ ται δὲ τὸ ἴ διον]. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance [ἀ φοριστέ ον ἄ ρα τή ν τε θρεπτικὴ ν καὶ τὴ ν αὐ ξητικὴ ν ζωή ν]. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux [ἑ πομέ νη δὲ αἰ σθητική τις ἂ ν εἴ η, φαί νεται δὲ καὶ αὐ τὴ κοινὴ καὶ ἵ ππῳ καὶ βοῒ καὶ παντὶ ζῴῳ]. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme [λεί πεται δὴ πρακτική τις τοῦ λό γον ἔ χοντος], partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison [τού του δὲ τὸ μὲ ν ὡς ἐ πιπειθὲ ς λό γῳ], et, d'autre part, où elle possède la raison et l'exercice de la pensée [τὸ δ᾽ ὡς ἔ χον καὶ διανοού μενον]. L'expression < vie rationnelle > étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le

point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît donner au terme son sens le plus plein [διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι]. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison [εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον], ou qui n'existe pas sans la raison [ἢ μὴ ἄνευ λόγου], et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite [τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου] (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste, et ceci de manière absolue, dans tous les cas [ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἁπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων]), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction [προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον] (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du *bon* cithariste d'en *bien* jouer [κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ]) ; s'il en est ainsi [εἰ δ' οὕτως] ; si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie [ἀνθρώπου δὲ [139] τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα], c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison [ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου] ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien, avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre [σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται] : dans ces conditions [εἰ δ' οὕτω], c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme avec la vertu [τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν], et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles [εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην]. Mais il faut ajouter : 'et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme' [Ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ], car une hirondelle ne fait pas le printemps [μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ], ni non plus un seul jour, [οὐδὲ μία ἡμέρα] : ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une journée, ni d'un bref es-

> pace de temps [οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μίαν ἡμέραν οὐδ᾽ ὁλίγος χρόνος]. » [149]

Remarquons d'abord qu'Aristote s'interroge sur l'existence d'une certaine tâche (question *τὸ ὅτι , quia ita sit : est-il ainsi ?*), et ce, dans ce passage : « ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée [οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι] ».

Puis, Aristote s'interroge sur la quiddité de cette tâche (question *τὸ διότι , propter quid ita sit* : *pourquoi est-il ainsi ?*) et ce, dans ce passage : « Mais alors en quoi peut-elle consister [τί οὖν δὴ τοῦτ᾽ ἂν εἴη ποτέ] ? » ; »

Et, enfin, remarquons surtout qu'Aristote passe au problème dont il traite à la ligne 73b 26 du traité *Derniers analytiques* :

> « J'appelle [λέγω] universel [καθόλου] l'attribut qui appartient à tout sujet [ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ], par soi [καθ᾽ αὑτό], et en tant que lui-même [ᾗ αὐτό]. »,

et ce, dans ce passage :

> « Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme [τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον]. »

Ici, Aristote emploie la droite règle vraie [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] de la disposition capable de démontrer [ἕξις ἀποδεικτική] : *dici de omni, per se et universale*. Il [140] s'interroge sur une tâche propre [ἴδιον] à l'homme, et il se demande si ce prédicat peut être *de*

---

149 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1983, Librairie philosophique J. Vrin.

omni, c'est-à-dire qu'il est prédiqué du tout du sujet, et même *per se*, i.e. qu'il inhère à lui, i.e. qu'il convient au sujet *selon ce que le sujet lui-même est* [secundum quod ipsum subiectum]. » — Il s'agit d'une démonstration du *ὅτι*, et non du *τὸ διότι*. —

Bref, ici, Aristote est en train de faire de la science en matière éthique. Et, la tâche propre à l'homme est ainsi saisie *en sa quiddité* comme suit : « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme [λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος], partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison [τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ], et, d'autre part, où elle possède la raison et l'exercice de la pensée [τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον] ».

Mais, tout de suite, Aristote nous fait voir que « l'expression < vie rationnelle > », i.e. l'expression « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme » contractée en « < vie rationnelle > », est « prise en un double sens », i.e. au point de vue de la quiddité et au point de vue de l'exercice, et que, pour ce qui concerne la science qu'est l'éthique, il importe de : « établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice ». Et, c'est en ce sens que la phrase « une hirondelle ne fait pas le printemps » reprend, à sa manière, le caractère de la règle : *procurer une continuité*.

Pourquoi est-ce important ? Parce que la science qu'est l'éthique s'intéresse à une « œuvre [τὸ ἔργον] » qui est fin [τέλος], acte [ἐνέργεια], et entéléchie [ἐντελέχειαν].

Ce développement sur la tâche propre de l'homme visait à donner une réponse à la question : « Existe-t-il une telle mesure ? » Il a atteint une taille suffisante pour répondre par l'affirmative.

Il convient, maintenant, de revenir à la question principale qui nous intéresse dans cette étude et d'y répondre.

Rappelons, d'abord, la question :

* à propos de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », selon Aristote, « il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que

[141] l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. » ;

* en est-il de même pour l'alternative : « Demain, on agira comme ceci ou comme cela. » ? Si oui, comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* [ὁ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς], selon le « troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté » ?

La vérité correspondant au désir correct

Selon les termes qu'emploie Aristote à la ligne 1139a 18 en son traité intitulé *Éthique à Nicomaque*, « l'affirmation et la négation » relève « de la pensée » [ἐ ν διανοίᾳ κατά φασις καὶ ἀ πό φασις], alors que « la recherche [l'inclination à poursuivre] et l'aversion [la répugnance qui incline à fuir] » relève « du désir » [ἐ ν ὀ ρέ ξει δί ωξις καὶ φυγή].

Dans la traduction de Jean Tricot, ce dernier écrit « sont dans l'ordre de » plutôt que « relève », terme que nous employons pour éviter toute confusion avec l'emploi que nous avons fait du terme « ordre ». Car, nous nous intéressons précisément à « l'ordre que la raison, en considérant, fait dans les opérations de la volonté » [tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis]. C'est pourquoi il s'impose de ne pas reprendre l'expression « sont dans l'ordre de ».

Le problème précis que nous voulons résoudre se trouve dans le passage suivant :

> « Puisque la vertu morale est une disposition capable de choix [ἡ ἠ θικὴ ἀ ρετὴ ἕ ξις προαιρετική], et que le choix est un désir délibératif [προαί ρεσις ὄ ρεξις βουλευτική], il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et [que] le désir [soit] droit [λό γον ἀ ληθῆ εἶ ναι καὶ τὴ ν ὄ ρεξιν ὀ ρθή ν], si le choix est bon [ἡ προαί ρεσις σπουδαί α], et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐ τὰ τὸ ν μὲ ν φά ναι τὴ ν δὲ διώκειν].

Cette pensée [ἡ διά νοια] et cette vérité [ἡ ἀ λή θεια] dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique [πρακτική] ; (...) pour la partie de l'intellect pratique [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ], son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct [ἀ λή θεια ὁ μολό γως ἔ χουσα τῇ ὀ ρέ ξει τῇ ὀ ρθῇ]. »

[142]

La résolution de ce problème précis passe par l'accomplissement d'une œuvre [τὸ ἔργον] qui est à la fois *fin* [τέλος], *acte* [ἐνέργεια], *et entéléchie* [ἐντελέχειαν], et ce, pour l'homme. Bref, elle passe par un mouvement dans lequel la fin est immanente à l'action. Cette œuvre est celle d'un certain désir délibératif [ὄρεξις βουλευτική] qui est la définition même du choix [προαίρεσις], mais considérée du point de vue de l'exercice plutôt que de la quiddité.

En première approximation, Aristote nous dit que « cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] dont nous parlons ici sont de *l'ordre* pratique [πρακτική] » ; cet « ordre », c'est exactement « l'ordre que la raison, en considérant, fait dans les opérations de la volonté ».

Aristote nous dit encore que « cette pensée [ἡ διάνοια] et cette vérité [ἡ ἀλήθεια] dont nous parlons ici » est susceptible d'être en un « bon état » qui « consiste [ἔχουσα] dans la vérité [ἀλήθεια] correspondant [ὁμολόγως] au désir (...) correct [τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ] ». Cette correspondance concerne la « vérité [ἡ ἀλήθεια] », d'une part, et le « correct [ὀρθῇ] » du « désir [ὀρέξει] », d'autre part.

Cette première approximation, Aristote la développe comme suit :

« Il faut par là même qu'à la fois

a) la règle soit vraie et [que] le désir [soit] droit [λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν], si le choix est bon [ἡ προαίρεσις σπουδαία],

b) et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme [ou nie] et ce que le désir poursuit [ou fuit] [τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν]. »

Nous avons ainsi trois termes à considérer : *choix*, *règle*, *désir*. En tout choix, se trouvent une règle et un désir. La règle peut-être vraie ou fausse ; le désir, correct ou incorrect ; le choix, bon ou mauvais. Le choix est fonction de la règle et du désir, fonction consistant en cette « œuvre [τὸ ἔργον] » qui est fin [τέλος] immanente à l'action [ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις], acte [ἐνέργεια], et entéléchie [ἐντελέχειαν] :

règle et désir => choix

[143]

Et la position d'Aristote est que, « si le choix est bon », c'est que la règle est vraie et que le désir est droit (correct) :

Règle	Désir	Choix
vraie	*correct*	*bon*
vraie	incorrect	mauvais
fausse	correct	mauvais
fausse	incorrect	mauvais

Il est bien connu que l'intellect est comparé au sens de la vue : l'intellect voit, dit-on fréquemment. Il est moins connu que, en latin, « voluntas » [volonté] est comparé au sens de l'odorat. Le mot « voluntas » résulte de la contraction d'un préfixe, « ve », et du verbe « olere ».

Le verbe « olere », en son acception intransitive, signifie : *avoir une odeur*. En son acception transitive, il signifie : au sens propre, *exhaler une odeur de* ; au sens figuré, *annoncer*.

Le préfixe « ve » se prend en un sens augmentatif ou en un sens privatif. Joint à « olere », on obtient « velle », *vouloir*. Le préfixe « ne », avec lequel est formé le verbe latin « nolle », *ne pas vouloir*, joue un rôle semblable à celui de « ve ».

Si je veux [volo], c'est que ma faculté appétitive est éveillée et croît en présence de ce qui exhale une odeur de bien. Si je veux pas [nolo], ma faculté appétitive est aussi éveillée, et ce, en présence de ce qui n'exhale pas une odeur de bien, parce qu'il est en privé.

On retrouve ainsi l'opposition *possession-privation*. Si je possède un bien, je n'ai pas à le vouloir puisque je l'ai ; mais, si je ne l'ai pas, si j'en suis privé, alors j'ai à le vouloir. En présence de ce qui n'exhale pas une odeur de bien, je préfère en être privé. On saisit ainsi qu'un bien est ce qui peut combler une privation, à la condition que je le possède.

[144]

Un problème naît de ce que, en l'homme, se trouvent une « imagination sensitive [αἰ σθητικὴ φαντασί α] », qu'il partage avec les « autres animaux », et une « imagination délibérative [ἡ βουλευτικὴ] » qui « n'appartient » qu'aux animaux raisonnables [ἐ ν τοῖ ς λογιστικοῖ ς] comme l'est l'homme, selon ce que nous avons lu à la ligne 434a 5 de son traité *De l'âme*.

Ce qui vient en présence de l'imagination sensitive et qui apparaît comme un bien peut se révéler n'être qu'une apparence à l'imagination délibérative. Tel est le problème, problème qui se complique du fait qu'être « en présence de l'imagination », pour ce que je ne possède pas encore, n'est pas la présence de ce que je possède actuellement.

Or, si ce dont je suis encore privé vient en présence de mon imagination, ce qui vient ainsi en présence de mon imagination est et n'est qu'un *futur singulier contingent*.

À cet égard, il convient de s'arrêter au mot grec « εὐ δαί μονια », employé par Aristote à la 1098a 20 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* dans l'expression « μακά ριον καὶ εὐ δαί μονα ».

Dans les mots français « bonheur » et « malheur », le mot « heur » est présent. D'où nous vient-il ? Du mot latin « augurium ». Que signifie-t-il ? Il prend la même signification que le mot grec « δαί μων », reconnaissable dans « εὐ δαί μονια » : « sort, destin (heureux ou malheureux » ; évidemment, dans « εὐ δαί μονια », le préfixe « εὐ » emporte qu'il est heureux.

En français, comme en grec, le mot « destin » s'entend en plusieurs acceptions, dont celle-ci : « Ensemble des événements contingents ou

non qui compose la vie d'un être humain, considérés comme résultant de causes distinctes de sa volonté ». [150]

En français, le verbe « augurer » s'entend en deux acceptions voisines : « 1. En parlant des augures, observer les signes et en tirer des présages ; 2. Inférer un événement futur d'une observation, d'un signe annonciateur ». [151]

La thèse offerte par Aristote à propos de la *bataille navale*, nous l'avons vu plus haut, corrige la notion de destin d'une telle manière que l'augure est un « ensemble des événements contingents qui compose la vie d'un être humain, considérés comme résultant de sa volonté ».

[145]

L'*œuvre propre* d'un homme concret donne lieu précisément, devant une tranche prochaine des événements contingents qui composeront l'exercice de sa vie, à observer des signes annonciateurs réfutables et à en tirer un présage quant à une action future qu'il a à insérer dans la trame des événements contingents qui composeront l'exercice de sa vie.

S'il ne s'agissait que de ce à quoi donne lieu l'*œuvre propre* d'un homme concret, alors cette *œuvre propre* consisterait précisément en un horoscope.

Or, même si l'*œuvre propre* d'un homme concret *donne lieu* précisément à observer des signes annonciateurs réfutables et à en tirer un présage quant à une action future qu'il a à insérer dans la trame des événements contingents qui composeront l'exercice de sa vie, il ne faut pas oublier que cette « œuvre [τὸ ἔργον] » est une fin [τέλος] immanente à l'action [ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις], un acte [ἐνέργεια], et une entéléchie [ἐντελέχειαν].

Devant une tranche prochaine des événements contingents qui composeront l'exercice de sa vie, un homme concret accomplit son *œuvre propre* avec un choix qui est bon si la règle est vraie et si le désir est droit (correct).

---

150 *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2003.

151 *Le Nouveau Petit Robert*, op. cit.

Autrement dit, le consentement est réglé par l'assentiment, et c'est *alors et ainsi* que l'assentiment est vrai en réglant le consentement selon « l'ordre que la raison, en considérant, fait dans les opérations de la volonté » [tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis].

C'est ainsi que l'intellect pratique donne son assentiment, et que la volonté donne son consentement, de telle manière que l'assentiment porte sur le consentement et que le consentement porte sur l'assentiment. Et c'est ainsi qu'il y a « identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit [αὐτά τὸν μέν φάναι τῇν δέ διώκειυ**] » :**

J'assens à ce à quoi je consens, et je consens à ce à quoi j'assens.

[146]

Contrairement au cas de l'amiral dont l'art militaire crée un ordre de bataille en dehors de son for intérieur, ici l'ordre est établi dans le for intérieur, là où le désir irrationnel, celui qui se rattache à l'imagination sensitive, peut offrir de la résistance.

Devant cette résistance, « nous devons choisir [αἱρεῖσθαι] le moyen terme [μέσον], et non l'excès [ὑπερβολὴν] ou le défaut [ἔλλειψιν] » que suggère l'imagination sensitive, et un « moyen terme [μέσον] [qui] est conforme à ce qu'énonce la droite règle [λόγος ὀρθὸς] », parce qu'il « y a certain but, sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort [ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν], et il existe un certain principe de détermination des médiétés, lesquelles constituent, disons-nous, un état intermédiaire entre l'excès et le défaut [καί τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως], du fait qu'elles sont en conformité avec la droite règle [οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον] », selon ce que nous avons lu à 1138b 18 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*).

De même que l'art de l'haltérophile *règle*, *hic et nunc*, l'intensité de l'effort musculaire requis pour vaincre la pesanteur de la charge à lever, et ce, sans fatigue excessive ni blessure, de même « l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort » pour vaincre la pente vers laquelle le désir irrationnel tend à l'entraîner, l'excès ou le défaut selon le cas.

À la ligne 434a 16 du *De l'âme*, Aristote distingue deux jugements :

(a) *Le possesseur de telle qualité doit accomplir tel acte*.

(b) *Tel acte déterminé est de tel qualité et je suis la personne qui possède la qualité en question*.

Il s'agit bien de l'acte tombant sous cette « œuvre [τὸ ἔργον] » qui est une fin [τέλος] immanente à l'action [ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις], un acte [ἐνέργεια], et une entéléchie [ἐντελέχειαν].

Tant qu'il n'est pas accompli, cet acte n'est pas, n'existe pas. Pour que cet acte soit, doivent être *unis* cet acte et le possesseur de cette qualité. Vient après la question du *vrai*.

[147]

La réponse pratique à cette question du *vrai* commence avec l'énonciation de la règle personnalisée : « Je suis en possession de cette qualité, et je suis capable d'accomplir cet acte, ... », et se termine avec une ouverture vers la question pratique personnalisée de mon *bien* : « ... à la condition que je le veuille ».

La réponse pratique à la question pratique personnalisée de mon *bien* tient à la réalisation de la condition : « ... à la condition que ma volonté obéisse à la règle vraie que je viens d'énoncer », soit : « Je suis en possession de cette qualité, et je suis capable d'accomplir cet acte ». Elle vient après celle du vrai qui concerne la règle.

Du côté du « je » ici concerné, sa perfectibilité lui est connue par une certaine privation de ce qu'il ne possède pas encore, d'une part, et par le futur singulier contingent selon lequel ce qu'il ne possède pas encore comblera la privation.

L’exposé que nous venons de terminer s’est révélé laborieux à formuler. Pourtant, du point de vue de l’exercice de la vie, tel qu’il fut précisé plus haut, il ne manque pas d’agents qui accomplissent la tâche concernée, ce qui est remarquable.

En sommes-nous arrivés au point d’arrivée ?

[148]

[149]

Bataille navale et droite règle vraie

Chapitre XI

AU POINT D'ARRIVÉE

Retour à la table des matières

Si l'homme est un animal doué de raison, selon une définition devenu classique, il s'impose de reconnaître que son genre, i.e. « animal », le conduit à se conduire comme tout animal, même celui qui n'est pas doué de raison. Mais, il s'impose, surtout, de reconnaître que la différence spécifique qui le campe parmi l'ensemble des animaux, i.e. « doué de raison », le conduit à se conduire d'une façon qui lui est propre.

En fait, l'animal non doué de raison *est conduit* par sa nature sensitive, alors que l'animal doué de raison *se conduit* proprement lui-même.

Bien sûr, l'homme, malgré qu'il soit animal doué de raison pour une partie de sa quiddité, ne se conduit pas proprement lui-même pour la partie de sa quiddité qu'il a en commun avec l'animal non doué de raison : par exemple, l'estomac opère la digestion des aliments que l'homme a mangés sans qu'il n'ait à délibérer.

Il est aujourd'hui commun de lire que la culture s'oppose à la nature. Ainsi entendue, le nom « nature » signifie et désigne les propriétés

qui sont possédées par un sujet qui appartient à une espèce naturelle caractérisée par ces propriétés. Ces propriétés sont innées.

Ainsi, l'homme, considéré comme une espèce animale, le célèbre *bipède sans plume* d'Aristote, possède certaines caractéristiques à la fois innées et biologiques.

Cependant, à titre de seul animal qui parle avec des mots, l'homme, considéré comme animal *doué de raison*, ce qui constitue sa nature propre, possède des caractéristiques à la fois innées et biologiques qui le rendent aussi capables de *culture*. Cette *culture* est constitutive de la nature propre à l'homme.

Dans l'excellent commentaire qu'il fait de l'*Éthique à Nicomaque*, disponible en entier en version française à :[URL], Thomas d'Aquin écrit : « # 121 Chaque chose, ou naturelle ou artificielle, tient l'être d'une forme qui est principe de quelque opération. De là, de même que chaque chose tient son être propre de sa forme, de même aussi elle [en] tient son opération propre. » [152]

[150]

L'opération propre de l'homme, en tant qu'il est animal doué de raison, c'est précisément la culture. Et cette culture est œuvre propre de l'homme parce que sa nature est d'être un animal doué de raison.

Qu'est-ce qui relève de cette notion de culture ? L'homme est *homo sapiens*, *homo agens* et *homo faber*.

Comme *homo sapiens*, l'homme est capable d'acquérir des connaissances théoriques : par exemple, la chimie, la biologie, etc.

Comme *homo agens*, il est capable d'action, un action telle que, pour lui, cette action contient une fin immanente : c'est le *libre arbitre*, cette capacité de se gouverner soi-même avec pleine maîtrise de soi.

Enfin, comme *homo faber*, il est capable de produire tous les biens extérieurs qui peuvent combler ses besoins.

Si l'homme est capable d'acquérir des connaissances théoriques, peut-il exister une science théorétique de l'*homo agens* ? Dans le mê-

---

[152] URL; Sancti Thomae de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber I, lectio 3, n.4. URL.

me commentaire qu'il fait de l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas d'Aquin écrit :

> « #35. — Aussi, puisque selon l'art de la science démonstrative il faut que les principes soient conformes aux conclusions, il est aimable et souhaitable, au sujet de telles [choses], c'est-à-dire si variables, qu'en en faisant le traité, on procède aussi à en montrer la vérité à partir de [principes] similaires, et
>
> * *d'abord* certes grossièrement, c'est-à-dire en appliquant des principes universels et simples aux [objets] singuliers et composés où se passe l'acte. Car il est nécessaire, en n'importe quelle science opérative [operativa scientia], que l'on procède selon un mode compositif [modo compositivo].
> * *Ensuite*, il faut montrer leur vérité de manière figurée, c'est-à-dire avec vraisemblance [verisimiliter] ; et c'est cela procéder des principes propres de cette science. En effet la science morale porte sur les actes volontaires ; or le motif de la volonté est non seulement le bien, mais le bien apparent.
> * *En troisième*, comme nous allons parler de [choses] qui n'arrivent que le plus souvent, c'est-à-dire d'actes volontaires, que la volonté ne produit pas par nécessité mais peut-être incline davantage d'un [côté] que de l'autre, il faut que nous procédions aussi de [principes] de même qualité, de façon que les principes soient conformes aux conclusions. » [153]

Cette façon, celle d'Aristote, de concevoir l'éthique est tout à fait étrangère à d'autres conceptions dires « scientifiques », qui prétendent découvrir des *lois universelles* du [151] comportement humain obtenue selon un « mode résolutif ». Car, « à l'inverse, (...) dans une science spéculative [scientia speculativa] il est nécessaire que l'on procède selon un mode résolutif [modo resolutivo], en résolvant des [objets] composés à des principes simples », écrit Thomas d'Aquin au même #35.

---

153 URL.

Par exemple, dans son excellente *Introduction à la sociologie générale*, Guy Rocher proposent « deux définitions sociologiques de l'action sociale », en ces termes : « Pour Max Weber, « l'action (humaine) est sociale dans la mesure où, du fait de la signification subjective que l'individu ou les individus qui agissent y attachent, elle tient compte du comportement des autres et en est affectée dans son cours. (...) Pour Durkheim, l'action sociale consiste 'en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individus, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent à lui.' » [154]

Centrer notre attention, comme nous l'avons fait, sur une œuvre [τὸ ἔργον] qui est fin [τέλος], acte [ἐνέργεια], et entéléchie [ἐντελέχειαν], et un mouvement dans lequel la fin est immanente à l'action, œuvre [τὸ ἔργον] qui est propre à l'homme, se situe dans une ligne très différente de ces « deux définitions sociologiques de l'action sociale ».

Il ne s'agit nullement, pour nous, de déconsidérer des sciences comme la psychologie, la sociologie, ou l'économique, par exemple, qui considèrent à juste titre leur objet propre. Sauf qu'il n'est pas de même pour le *psychologisme*, le *sociologisme*, ou *l'économisme*, qui entendent substituer, à l'éthique, une certaine éthologie.

Une science théorétique (spéculative) de l'*homo agens* comme agent moral, science de mode résolutif, est possible ; nous l'avons montré dans *Michel Villey et la science du juste*. [155] Le mode résolutif exige l'emploi du type d'universel *dici de omni, per se et universale*.

Peut-il y avoir une science pratique (opérative) de l'*homo agens* comme agent moral, science de mode compositif (à ne pas confondre avec le mode compositif mentionné plus haut comme opposé d'un mode divisif) ? Oui, en employant le type d'universel tiré de l'expérience obtenue d'une multiplicité de souvenirs concernant un *même* objet, l'universel de Porphyre. Mais alors, le nom « science », qui est pris dans un *sens rigoureux* [ἀκριβολογεῖσθαι] pour le mode résolutif, prend un *sens élargi* de pure [152] similitude

154 *Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale*, Tome I, Éditions HMH, Montréal, 1968, p. 17 et 19.

155 URL.

[ὁμοιότησιν] pour le mode compositif, comme le dit expressément Aristote à la ligne 1139b 18 du traité intitulé *Éthique à Nicomaque* (en grec, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*) : « Ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν. » [156]

L'éthique, la science morale, « porte sur les actes volontaires », tant du point de vue théorétique que pratique (opératif). Mais, le mode, résolutif ou compositif, n'est pas le même. Le mode résolutif découvre l'existence et la quiddité de la volonté, la quiddité de l'intellect pratique, l'existence et la quiddité de leur *œuvre* commune, l'existence et la quiddité d'un certain juste milieu. Le mode compositif part de l'existence et de la quiddité et s'attache à l'exercice consistant à *atteindre le juste milieu hic et nunc*.

Parlant de l'éthique comme « science opérative », Thomas d'Aquin insiste sur le point selon lequel l'objet de cette science, les « actes volontaires, que la volonté ne produit pas par nécessité », puisqu'il est possible qu'elle « incline davantage d'un [côté] que de l'autre », exige « que nous procédions aussi de [principes] de même qualité, de façon que les principes soient conformes aux conclusions ».

Il ajoute encore qu'il « faut montrer leur vérité de manière figurée, c'est-à-dire *avec vraisemblance* ; et c'est cela procéder des principes propres de cette science. En effet la science morale porte sur les actes volontaires ; or le motif de la volonté est non seulement le bien, mais le bien apparent. »

Alors, ne sommes-nous pas en difficulté ? En effet, notre étude vise à montrer en quoi la droite règle est *vraie*.

Notre intention n'était pas de dresser toutes les caractéristiques épistémologiques de l'éthique comme science.

Notre projet consistait à montrer que le mode compositif — qui s'attache à l'exercice consistant à *atteindre le juste milieu hic et nunc* — y parvient lorsque, dans le concret des données sensibles, le *νῦν*, l'instable instant, *traverse* l'intervalle de temps qu'est le *ἤδη* avec une réalité telle qu'il divise le passé et le futur, alors qu'une règle supplée un manque de nécessaire divisif et est ainsi *vraie*.

156 URL.

[153]

Nous jugeons avoir réussi à réaliser notre projet, qui partait d'un constat. À propos de l'alternative : « Il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas. », Aristote a écrit : « Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, *elle n'est pas pour le moment vraie ou fausse*. »

De ce constat, nous soulevions les deux questions suivantes :

« En est-il de même pour l'alternative : « Demain, j'agirai comme ceci ou comme cela. » ?

Si oui, comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* [ὀ ὀ ρθὸ ς λό γος ἀ ληθὴ ς] en matière éthique ? »

À la question : « La prudence établit-elle le milieu des vertus morales ? », Thomas d'Aquin répond :

> « La conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale ; car l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des convoitises ; pareillement, celle de la force est qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte ou de l'audace. Et cette fin est assignée à l'homme selon la raison naturelle, car celle-ci dicte à chacun d'agir selon la raison. Mais *comment et par quelles voies l'homme qui agit peut atteindre le milieu raisonnable*, cela appartient à la disposition de la prudence. En effet, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant *ce milieu n'est trouvé que par la droite disposition de ce qui est ordonné à la fin*. » [157]

Et, à la question : « Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison ? », Thomas d'Aquin répond :

---

157 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* IIa IIae Pars, Édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1999, Question 47, Article 7, La prudence établit-elle le milieu des vertus morales ?, Conclusion. URL.

« "Milieu de raison" peut s'entendre en deux sens. En tant qu'il est établi dans l'acte même de la raison, cet acte même étant pour ainsi dire ramené à un milieu. En ce sens, comme la vertu morale ne parfait pas l'acte de la raison, mais celui de la faculté appétitive, son milieu n'est pas un milieu de raison. - Dans un autre sens, on peut donner ce nom à ce qui est établi par la raison en quelque matière. En ce sens, le milieu de la vertu morale est toujours un milieu de raison, puisque la vertu morale, avons-nous dit, consiste par définition dans un milieu en conformité avec la droite raison.

Mais il arrive parfois que le milieu de raison est aussi un milieu réel, et il faut alors que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel : c'est le cas pour la justice. Parfois, au contraire, le milieu de raison n'est pas un milieu réel mais se prend par rapport à nous ; il en est ainsi dans toutes les autres vertus morales. La raison en est que la justice concerne les opérations, et que celles-ci ont lieu dans des réalités extérieures à nous, où ce qui est droit doit être établi d'une façon absolue et pour soi-même, comme on l'a dit plus haut. Voilà pourquoi le milieu de raison dans la justice s'identifie avec le milieu réel, dans la mesure précisément où le rôle de la justice est de donner à chacun son dû, ni plus ni moins. Les autres vertus morales concernent au contraire les passions intérieures, où [154] ce qui est droit ne peut être établi d'une manière uniforme parce que les hommes se comportent très diversement dans les passions ; c'est pourquoi il faut que la rectitude de la raison soit établie dans les passions par rapport à nous qui sommes atteints par elles. » [158]

Pour répondre à la question : « Comment pourrait-il être possible d'avoir une *droite règle vraie* [ὀ ὀρθὸς λόγος ἀληθὴς] en matière éthique ? », nous aurions pu partir de ces textes de Thomas d'Aquin, textes avec lesquels nous sommes d'accord. À cette question, nous avons répondu par l'affirmative en prenant une autre voie. Pourquoi ?

158 Thomas d'Aquin, *Somme théologique Ia IIae Pars*, Édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1999, Question 64, Article 2 : Ce juste milieu de la vertu morale est-il réel ou de raison ?, Conclusion. URL.

La réponse de Thomas d'Aquin s'articule autour de l'opposition *milieu de raison-milieu réel*. La nôtre, autour de l'opposition *bataille navale-bataille de Midway*, qui met en valeur le *νῦν*, l'instable instant, qui *traverse* l'intervalle de temps qu'est le *ἤδη* avec une réalité telle qu'il divise le passé et le futur, et ce, même s'il « se prend par rapport à nous » comme c'est le cas en toute vertu morale, alors qu'une règle supplée un manque de nécessaire divisif et est ainsi *vraie*.

En avant-propos, l'interrogation suivante était soulevée : « Faut-il suivre la recommandation de Démocrite : '*Mieux vaut réfléchir avant d'agir que regretter après avoir agi.*', ou celle de Mathurin Régnier : '*Qui choisit prend pire.*' ? »

« Qui choisit prend pire » si la règle est fausse ; il s'ensuit que le choix n'est pas bon. Donc, « mieux vaut réfléchir avant d'agir que regretter après avoir agi », à la condition que la règle soit vraie.

[155]

Bataille navale et droite règle vraie

ANNEXE

SOPHISME AU PRÉTOIRE

Retour à la table des matières

L’affaire *Rodriguez contre Procureur général de la Colombie-Britannique*, rapportée à [1993] 3 R.C.S. 519, est présentée comme suit :

> a) l’état de santé :
>
> « L'appelante [Sue Rodriquez], mère de famille de 42 ans, est atteinte de sclérose latérale amyotrophique. Son état se détériore rapidement et bientôt elle sera incapable d'avaler, de parler, de marcher et de bouger sans aide. Elle perdra ensuite la capacité de respirer sans respirateur, de manger sans subir de gastrotomie et sera finalement alitée en permanence. Son expectative de survie se situe entre 2 et 14 mois. »
>
> b) la demande d’assistance au suicide :
>
> « L'appelante ne souhaite pas mourir tant qu'elle peut encore jouir de la vie mais demande qu'un médecin qualifié soit autorisé à mettre en place des moyens technologiques qu'elle pourrait

> utiliser, quand elle perdra la capacité de jouir de la vie, pour se donner elle-même la mort au moment qu'elle choisirait. »
>
> c) la requête visant l'article 241b) du Code criminel :
>
> « L'appelante a demandé à la Cour suprême de la Colombie-Britannique une ordonnance déclarant que l' al. 241b) du Code criminel, qui interdit l'aide au suicide, est invalide pour le motif qu'il porte atteinte à ses droits garantis par les art. 7, 12 et 15(1) de la Charte et donc inopérant en vertu du par. 52(1) de la Loi constitutionnelle de 1982, dans la mesure où il interdit à un malade en phase terminale de se donner la mort avec l'aide d'un médecin. La cour a rejeté la demande de l'appelante et la Cour d'appel, à la majorité, a confirmé sa décision. »

Le mot « suicide » signifie : « *se* donner la mort », comme l'enseigne le *Petit Robert* en écrivant : « du latin *sui* 'de soi' et *cide* d'après *homicide* ». Bref, il est impossible de *suicider autrui* ; mais, autrui peut aider quelqu'un à *se* donner la mort, étant entendu que c'est le *sui* qui se *cide*.

Pourquoi insister sur ce qui peut apparaître comme une minutie lexicale ? C'est que obtenir d'autrui qu'il nous donne la mort parce qu'on est devenu incapable de *se* la donner soi-même, ce n'est plus obtenir de l'aide à *se* donner la mort, mais bien obtenir d'autrui que lui, autrui, nous donne la mort avec notre consentement.

Or, obtenir d'autrui que lui, autrui, nous donne la mort avec notre consentement est exactement ce que l'article 14 du Code criminel du Canada interdit de manière explicite :

[156]

> 14. Nul n'a le droit de consentir à ce que la mort lui soit infligée, et un tel consentement n'atteint pas la responsabilité pénale d'une personne par qui la mort peut être infligée à celui qui a donné ce consentement.

Au Code criminel du Canada, il existe aussi une disposition qui interdit l'aide au suicide :

> 241. Est coupable d'un acte criminel et passible d'un emprisonnement maximal de quatorze ans quiconque, selon le cas :
>
> a) conseille à une personne de se donner la mort ;
>
> b) aide ou encourage quelqu'un à se donner la mort,
>
> que le suicide s'ensuive ou non.

Auparavant, le Code criminel du Canada contenait un article qui interdisait et sanctionnait la tentative de suicide. Le Parlement du Canada l'avait abrogé en 1972.

C'est dans cette conjoncture que Sue Rodriguez prétend que l'article 241b contrevient à l'article 15 de la Charte canadienne des droits et libertés, qui se lit ainsi :

> 15. (1) La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques.

L'argument de Sue Rodriguez se présente comme suit :

a) une personne non handicapée peut de suicider sans risque d'être poursuivie depuis l'abrogation de l'article qui interdisait et sanctionnait la tentative de suicide ;

b) une personne handicapée qui est incapable de se suicider elle-même et qui aurait besoin d'une aide venant d'autrui est ainsi victime d'une discrimination contraire à l'article 15.

« La loi, dit l'article 15. (1), ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur (...) les déficiences (...) physiques ».

L'expression « sans faire acception de », enseigne le Petit Robert, signifie : « sans faire entrer en ligne de compte ». Évidemment, « faire acception de » signifie : « faire entrer en ligne de compte ».

L'article 15 prend la forme d'une négation : « La loi ne fait acception de personne ». Ici, le mot « personne » n'est pas le nom « personne », mais le pronom indéfini « personne », pronom qui équivaut à « quiconque » ou « n'importe qui ».

[157]

Comme « la loi ne fait acception de personne », il s'ensuit qu'elle « s'applique également à tous » et que « tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi ». Et le mot « même » exclut « toutes discriminations », « notamment » celles « fondées sur (...) les déficiences (...) physiques ».

Le Code criminel, qui est une loi, ne contient aucune disposition concernant le suicide et aucune disposition concernant la tentative de suicide. Peut-on dire qu'une telle disposition inexistante au Code criminel constitue une « loi, [qui] ne fait acception de personne et s'applique également à tous » ?

Faire acception de personne consiste à préférer une personne au détriment d'une autre. Comment une telle absence de disposition dans une « loi » pourrait-elle faire « acception de personne » ?

Comment est-ce qu'on peut dire qu'une « loi » qui n'existe pas, parce qu'elle n'a été ni adoptée ni promulguée, ou qui n'existe plus, parce qu'elle a été abrogée, peut-elle être dite une « loi » ?

En commettant un sophisme de l'accident

Aristote enseigne que : « Les paralogismes qui dépendent de l'accident se produisent lorsqu'un attribut quelconque est considéré appartenir de la même façon au sujet et à l'accident. (...) Par exemple : *Si le non-être est objet d'opinion, alors le non-être est*. » [159]

Il est clair qu'une disposition inexistante au Code criminel, précisément parce qu'elle n'existe pas, n'est pas une « loi » qui « ne fait acception de personne », et n'est pas une « loi » qui « s'applique également à tous ».

Prétendre que, d'une telle disposition inexistante au Code criminel, disposition qui n'est pas une « loi » précisément parce qu'elle n'existe pas, il s'ensuit que « tous ont droit à la [158] même protection et au même bénéfice de la loi », « loi » qui n'existe pas, c'est se commettre dans un sophisme.

Un sophisme de l'accident peut aussi être commis dans le cas d'une disposition légale qui existe, d'une disposition légale qui est une « loi ».

L'article 241 b) est une disposition qui existe au Code criminel et qui prohibe l'aide au suicide. C'est une « loi ».

Pierre est un individu qui n'est atteint d'aucune déficience physique l'empêchant de se suicider ou d'aider un autre individu à se suicider ; et Paul, un individu qui est atteint d'une déficience physique l'empêchant de se suicider ou d'aider un autre individu à se suicider.

Pierre est capable de se suicider et est capable d'aider Paul à se suicider ; par contre, Paul n'est ni capable de se suicider ni capable d'aider Pierre à se suicider.

Quant à Pierre et Paul, peut-on dire de l'article 241 b) qu'il « ne fait acception de personne et s'applique également à tous », et que

---

159 Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion, Librairie philosophique J. Vrin et Presses de l'Université Laval Paris, 1995, 166b 29 et 167a 1.

« tous [deux] ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi » qu'est cet article ?

Pierre, qui est capable d'aider Paul à se suicider, est en état de pouvoir enfreindre l'article 241 b), alors que l'enfreindre serait une infraction. Par contre, Paul, qui est incapable d'aider Pierre à se suicider, n'est pas en état de pouvoir enfreindre l'article 241 b), alors que l'enfreindre serait une infraction. Dans les deux cas, c'est la même situation : « l'enfreindre serait une infraction ».

Cependant, il existe une manière selon laquelle Paul, qui est n'est ni capable de se suicider ni capable d'aider Pierre à se suicider, peut participer à une infraction à l'article 241 b) : c'est en encourageant Pierre à l'aider à se suicider, au sens de l'article 21 c) du Code criminel :

> 21. (1) Participent à une infraction :
> a) quiconque la commet réellement ;
> b) quiconque accomplit ou omet d'accomplir quelque chose en vue d'aider quelqu'un à la commettre ;
> c) quiconque encourage quelqu'un à la commettre.

[159]

Dans les deux cas, c'est encore la même situation : « alors que l'enfreindre serait une infraction ».

Évidemment, dans la mesure où le suicide lui procure la mort, Paul ne pourra pas être poursuivi, alors que Pierre le pourra. Mais, cette différence ne résultera pas d'une action gouvernementale, mais de la mort d'un des deux participants à l'infraction : c'est la situation que dans le cas du vol à main armée d'une banque par deux individus dont l'un est tué au cours de l'action.

Mais alors, quand donc un sophisme de l'accident peut-il aussi être commis dans le cas d'une disposition légale qui existe, d'une disposition légale qui est une « loi » comme l'est l'article 241 b) ?

C'est lorsqu'il est prétendu que : « Les personnes handicapées qui sont incapables de se suicider sans aide font l'objet d'une discrimina-

tion contraire à l'art. 15 en ce qu'elles sont privées d'un avantage ou soumise à un désavantage en raison de l' al. 241b) du Code criminel. »

Telle est la position du juge Antonio Lamer, qui écrit : « En effet, j'estime que les personnes handicapées qui sont ou seront incapables de mettre fin à leur vie sans assistance font l'objet d'une discrimination par l'effet de cette disposition puisque, contrairement aux personnes capables de se donner la mort, elles sont privées de la possibilité de choisir le suicide. »

Comme ce juge l'écrit : « Depuis 1972, la tentative de suicide n'est plus un crime au Canada (Loi de 1972 modifiant le Code criminel, S.C. 1972, ch. 13, art. 16). »

Dès lors, pour ce juge, « il semble évident que l'al. 241b) du Code criminel crée une inégalité en ce qu'il empêche des personnes incapables de se suicider sans assistance de choisir ce geste dans le respect de la légalité, alors que les personnes capables de mettre fin à leurs jours, sans assistance, peuvent décider de se suicider sans contrevenir à la loi au Canada. »

Ce qui est évident, c'est plutôt le sophisme de l'accident ici commis par ce juge.

[160]

En commettant un sophisme du « posse tacentem dicere » [160]

Au Canada, la Loi d'interprétation (L.R.C. (1985), ch. I-21), en son article 3, exige l'existence d'un texte :

> (1) Sauf indication contraire, la présente loi s'applique à tous les textes, indépendamment de leur date d'édiction.
>
> (2) La présente loi s'applique à sa propre interprétation.

---

160 Aristote, *Organon*, VI, *Les Réfutations sophistiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Nouvelle édition, Paris, 1969, Librairie philosophique J. Vrin, 166a 13, 170b 6, 177a 25.

> (3) Sauf incompatibilité avec la présente loi, toute règle d'interprétation utile peut s'appliquer à un texte.

L'article 4 précise même la « formule d'édiction » en ces termes :

> 4. (1) La formule d'édiction des lois peut être ainsi conçue : « Sa Majesté, sur l'avis et avec le consentement du Sénat et de la Chambre des communes du Canada, édicte : ».
>
> (2) En cas de préambule, la formule d'édiction s'y rattache ; viennent ensuite, en énoncés succincts, les articles du dispositif.

Est-il imaginable que « Sa Majesté, sur l'avis et avec le consentement du Sénat et de la Chambre des communes du Canada, édicte : », alors que « viennent ensuite, en énoncés succincts, les articles du dispositif », un dispositif consistant précisément en ce que rien qui ne vienne ?

Cette situation imaginaire exige d'être précisée parce que le Souverain peut explicitement édicter un texte disant « aucune règle », ou tout simplement ne rien écrire.

Évidemment, ne rien écrire exige qu'aucun texte n'existe ; dans ce dernier cas, même la « formule d'édiction » ne sera pas écrite.

La situation où aucun texte n'existe diffère de cette autre situation où il existe un texte dans lequel le Souverain exprime une « obligation », ou encore un « pouvoir », ce que règle explicitement l'article 11 de la Loi d'interprétation, et même « toute règle d'interprétation utile » d'un texte quel qu'il soit :

> 11. L'obligation s'exprime essentiellement par l'indicatif présent du verbe porteur de sens principal et, à l'occasion, par des verbes ou expressions comportant cette notion. L'octroi de pouvoirs, de droits, d'autorisations ou de facultés s'exprime [161] essentiellement par le verbe « pouvoir » et, à l'occasion, par des expressions comportant ces notions.

C’est ainsi que, dans la situation où il existe un texte, l’article 12 de la Loi d’interprétation possède un sens :

> 12. Tout texte est censé apporter une solution de droit et s’interprète de la manière la plus équitable et la plus large qui soit compatible avec la réalisation de son objet.

Mais, n’est-il pas impossible de soutenir que le texte de l’article 12 conserve un sens à défaut d’existence de son sujet « tout texte », défaut d’existence étant ici signifié par « (...) » :

> 12. (...) est censé apporter une solution de droit et s’interprète de la manière la plus équitable et la plus large qui soit compatible avec la réalisation de son objet.

Sauf qu’il s’impose de distinguer « ne rien dire » de « il n’y a rien à dire ».

Dans « ne rien dire », la négation porte sur l’existence du dire lui-même ; dans « il n’y a rien à dire », la négation porte sur l’objet, sur ce qui peut être dit, et ne porte pas sur l’existence du dire lui-même. La phrase « il n’y a rien à dire » peut être dite ; dans le cas de « ne rien dire », l’exigence est qu’aucune phrase ne soit prononcée de la part de celui qui est silencieux ; « Le silence oblitère tout. » (Paul Auster, dans *Moon Palace*)

Il est facile de succomber au sophisme qui consiste à les confondre ; c’est le sophisme du « posse tacentem dicere ».

Bref, afin de ne pas succomber à ce sophisme, il est exigé de ne pas confondre deux situations :

(a) la situation où, conformément aux articles 4 et 11 de la Loi d’interprétation, on a :

> Sa Majesté, sur l’avis et avec le consentement du Sénat et de la Chambre des communes du Canada, édicte : *Quiconque peut X et peut ne pas X ...*

(b) la situation où il n’y a rien à lire parce qu’il n’y a rien d’écrit.

[162]